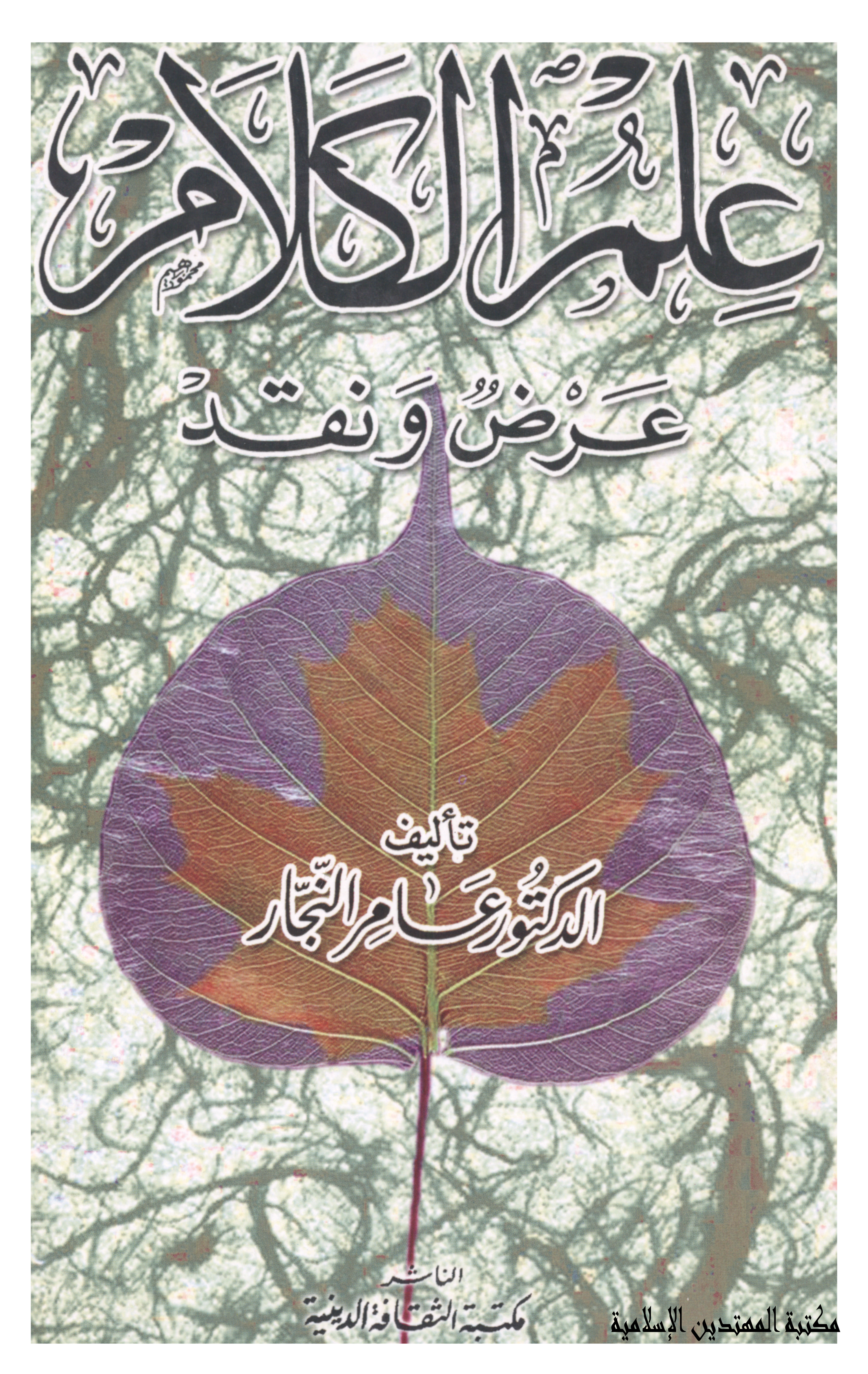

علم الكلام
عرض ونقد
تأليف
الدكتور عامر النجار
الناشر
مكتبة الثقافة الدينية
مكتبة المهتدين الإسلامية


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين



عرض ونقد

تأليف

الدكتور عامر النجار

أستاذ الفلسفة الإسلامية

بجامعة قناة السويس والجامعات العربية

ونائب رئيس جمعية التراث العلمى فى الحضارة الإسلامية



الناشر

مكتبة الثقافة الدينية


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

بسم الله الرحمن الرحيم

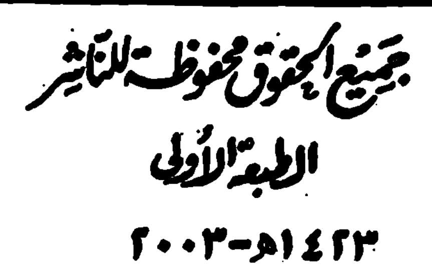
- مقدمة-

موضوع علم الكلام من الموضوعات الشائكة لكثرة الجدل والخلاف بين علمائه. وفي هذه الدراسة أعرض بعض موضوعاته وقضاياه، كما أقوم بنقد أهم مسائل علم الكلام في ضوء الكتاب والسنة وعقيدة أهل السنة والجماعة.

ولعل من أهم المسائل التي تطرحها هذه الدراسة. نشأة علم الكلام وتاريخه وأهم عوامل نشأته، وأبرز المآخذ على علم الكلام وعلمائه، ومسألة معرفة الله تعالى عند المتكلمين وعلم الكلام، ومسألة الصفات، وموقف الفرق المختلفة من مسألة الإيمان، ومسألة رؤية الله تعالى يوم القيامة، ومسألة القدر.

وبعد. فلازلت مع العماد الأصفهاني حين يقول: ((إني رأيتُ أنه لا يكتب أحد كتابًا في يومه إلا قال في غده:

لو غير هذا لكان أحسن، ولو زيد هذا لكان يستحسن، ولو قدم هذا لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر)).



رقم الايداع	٢٣٢٥ / ٢٠٠٣
I.S.B.N الترقيم الدولي	977 - 341 - 090 - 0

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

٥٣٦ ش بورسعيد - الظاهر

ت: ٥٩٢٢٦٢٠ - فاكس: ٥٩٣٦٢٧٧

ص.ب ٢١ توزيع الظاهر - القاهرة

الإهـــداء

إلى روح شيخ الإسلام

العز بن عبد السلام

إعزازًا وحبًا وتقديرًا...

وأرجو من الله تعالى له ولنا جميعًا الرحمة

والمغفرة والقبول اللهم آمين...

أحمـــدك ربي كثيرًا على سابغ نعمائك وعطاياك عليّ.. وأسألك الهداية والتوفيق، وأسألك الشكر على العافية والغنى عن الناس، وأسألك الجنة، وأن تجعل هذا العملَ من العلم الذي ينتفعُ به، فينفعني في قبري، وميزاني يوم لا ينفعُ مالٌ ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

فإن كنتُ قد وفقتُ فلله المنة والشكر، وإن كنت قد قصرت فإن الكمـــال لله وحـــده، ومنه استمد العون لدرك ما فاتني، وهو الموفق والهادي سواء السبيل.

الفقير إلى الله تعالى

عامر النجار



المبحث الأول

مدخل إلى علم الكلام

أولاً : تعريف الكلام

ثانيًا : أهم أسماء علم الكلام

ثالثًا : موضوع علم الكلام وفائدته في نظر علمائه

رابعًا: علم الكلام بين المهاجمين والأنصار.



المبحث الأول

مدخل إلى علم الكلام

أولاً: تعريف علم الكلام:

يُعرِّف «أبو النصر الفارابي» علم الكلام فيقول: «صناعة الكلام يقـــتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل»(١) أمّا الإمام الغزالي (ت ٥٠٥هـــــ). فـــيقول: «إن مقصود علم الكلام هو حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من تشويش أهل البدعة»(٢).

---

(١) الفـــارابي «إحصاء العلوم» تحقيق الدكتور عثمان أمين. القاهرة ١٩٣١ ص٦٩. ويميز الفـــارابي بين علم الكلام والفقه فيقول أن علم الكلام يتعلق بنصرة العقائد التي صرح بها واضع الملة، أمّا علم الفقه فيتعلق باستنباط العقائد والشرائع جميعًا. فعلم الفقه عند الفـــارابي هو الصناعة التي بها يقتدر الإنسان على أنه يستنبط تقدير شيء مما لم يصرح بـــه واضـــع الشريعة. أمّا علم الكلام فهو صناعة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل.

ونلاحظ أن الفارابي لا يساير العلماء الذين يفرقونَ بين الفقه والكلام، بأن ما يتناول الجانب العملي من الشريعة فهو الفقه، وما يتناول الجانب النظري فهو علم الكلام.

(٢) الغزالي المنقذ من الضلال: ص٦.

ويـــتفق ابـــن خلدون (ت٧٨٤) مع الإمام الغزالي في هذا الرأي فيعرف علم الكلام: (بأنـــه عـــلم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة.

مقدمـــة ابـــن خلـــدون تحقيق علي عبد الواحد وافي ١٩٦٠، طبعة أولى جـــ٣ فصل الكلام ص١٠٣٥. كما يتفق عبد الرحمن الأيجي (ت ٣٧٣هـــ) معهم في هذا الرأي

ويقول سعد الدين التفتازاني (ت ٧٩٢هـ): ((الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية. ومسائله القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية، وغايته تحلية الإيمان بالإيقان، ومنفعته الفوز بنظام المعاش ونجاة المعاد، وغاية الكلام أن يصير الإيمان والتصديق بالأحكام الشرعية متيقنًا محكمًا، لا تزلزله شبه المبطلين، ومنفعته في الدنيا انتظام أمر المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة التي يحتاج إليها في بقاء النوع على وجه لا يؤدي إلى الفساد، وفي الآخرة النجاة من العذاب المرتب على الكفر وسوء الاعتقاد))[1].

كذلك كان موضوع علم الكلام عند الأيجي فهو ((المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقيدة الدينية، تعلقًا قريبًا أو بعيدًا وقيل: هو ذات الله تعالى، إذ يبحث عن صفاته، وأفعاله في الدنيا، كحدوث العالم، وفي الآخرة كالحشر، وعن أحكامه فيهما، كبعث الرسول ونصب الإمام والثواب والعقاب))[2].

ومعنى ذلك أنه كان من أهداف علم الكلام الدفاع عن العقيدة الإسلامية إزاء أعداء الدين ومعرفة الذات والصفات وبعث الرسول، والفوز بنعيم الآخرة، وحقيقة الجنة والنار. فعلماء الكلام هم الذين

فيقول: (الكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، المراد بالعقائد: ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية: المنسوبة إلى دين محمد ﷺ فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام (المواقف للأيجي ص٧ تصوير مكتبة المتنبي بالقاهرة.

(١) شرح سعد الدين التفتازاني جـ١ ص٥-١٠، باختصار.

(٢) المواقف للأيجي جـ١ ص٣٤.

يتخذونَ العقل وسيلة لإثبات العقيدة والدفاع عنها بالنظر العقلي.

ويقول الدكتور: محمد عبد الهادي أبو ريدة[1]: ((كان النظر في الدين بأحكامه وعقائده يسمى فقهًا، ثم خصت الاعتقاديات باسم الفقه الأكبر، وخصت العمليات باسم الفقه، وسميت مباحث الاعتقاديات بعلم التوحيد أو الصفات -تسمية للبحث بأشرف أجزائه- أو علم الكلام، لأن أشهر مسألة قام حولها الخلاف هي مسألة كلام الله، أو لأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات، أو لأنه كثر فيه الكلام على المخالفين ما لم يكثر في غيره، ولأنه بقوة أدلته كأنه صار هو الكلام دون ما عداهُ كما يقال في الأقوى من الكلامين: هذا هو الكلام)).

وطاش كبرى زاده (ت ٩٤٨) في مفتاح السعادة يقول عن علم الكلام أنه: ((علم يقتدر معه على إثبات الحقائق الدينية بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها... ويشترط في الكلام أن يكون القصد فيه تأييد الشرع بالعقل، وأن تكون العقيدة مما وردت في الكتاب والسنة. ولو فات أحد هذين الشرطين لا يسمى كلامًا أصلاً))[2].

---

(١) في حاشية (١) ص٩٥، من ترجمته لكتاب -دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام القاهرة ٥٧ وقد استند في هذا القول على مجموعة مصادر متعددة في الفلسفة الإسلامية، وعلم الكلام.

(٢) مفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبرى زاده جـ٢ ص١٥٠. ونفس التعريفات المتقاربة المعنى والهدف يذكرها صديق خان -رحمه الله- ت ١٣٠٧هـ. فيقول في أبجد العلوم: (علم الكلام علم يقتدر به على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها. وموضوعه ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته عند المتقدمين، وقيل موضوعه الموجود من حيث هو موجود. فموضوع علم الكلام عند

وهـــنا يتفق طاش كبرى زاده مع المناصرين لعلم الكلام في بيان أهمية الشبه عن العقيدة وتأييده الشرع باستخدام النظر العقلي.

والحقــيقة أن هـــناك تعريفات عديدة لعلم الكلام من أشهرها تعــريف ابن خلدون في مقدمته: ((أنه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة))[١].

والحقــيقة أن هـــذا التعريف يبدو فيه غلوًا وتجوزًا خصوصًا إذا علمـــنا أن الســلف الصـــالح هجروا هذا العلم، ونهوا أصحابهم عن الاشــتغال به؛ لأنه علم جدل وحجاج، ومع ذلك فإن هذا التعريف كما سنرى —بعد ذلك– يعتبر من أبسط التعريفات وأوضحها وأشملها.

أمّـــا تعريف الفارابي الذي ذكرناهُ من قبل أنه: ((ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل))[٢].

فيقصـــد بالأقاويل الأدلة العقلية التي يستخدمها علماء الكلام في نصرة وتأييد المسائل العقدية والدفاع عن مذاهبهم.

ويقول عالم الكلام عبد الرحمن الإيجي، في كتابه "المواقف في علم الكلام" علم الكلام: ((علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد

أهلــه إنمـــا هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع حيث يستدل عليها بالأدلة العقلية). أبجد العلوم لصديق خان جـــ٢ ص٥٨٩ وما بعدها باختصار.

(١) ابن خلدون، المقدمة، بيروت، ص٤٥٨. ١٩٧٨م.

(٢) الفـــارابي، أبـــو نصـــر، إحصاء العلوم، تحقيق الدكتور/ عثمان أمين، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ص١٣١

الحجج ودفع الشبه))[١].

وإن هذين التعريفين للفارابي والإيجي يؤكدان على أن عالم الكلام إذا كان متمكنًا من علمه فإنه في رأيهما يمكنه أن يرد على خصومه وأن ينتصر لعقائده ويدافع عن مبادئه، ويرد الشبه عن أصوله عن طريق الجدل والنقاش العقلي.

ويعرف سعد الدين التفتازاني علم الكلام بأنه: ((يعرف بالعلم الباحث عن أحوال الصانع، وفي صفاته الثبوتية والسلبية وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا والآخرة، أو عن أحوال الواجب وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الإسلام))[٢].

ويعرفه أيضًا بأنه: "العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية"[٣].

وكذا يعرفه الشريف الجرجاني بأنه: ((علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته، وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام))[٤].

ومن الملاحظ أن تعريف التفتازاني، والجرجاني يتناولان من خلاله موضوعات علم الكلام، وأهم مباحثه وأشرفها: ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، وإثبات العقائد الدينية، فهو علم يأخذ بمنهج البحث

---

(١) الأيجي، عبد الرحمن، المواقف في علم الكلام، شرحه الشريف الجرجاني، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٠٧م.

(٢) التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب جـ١ ص١٧٩. بيروت، ١٤٠٩هـ.

(٣) المرجع السابق، جـ١، ص١٦٣.

(٤) الجرجاني، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ص١٩٤، ١٩٧٨م.

والنظر والاستدلال العقلي كوسيلة لإثبات العقائد الدينية التي تثبت بالوحي[١].

لكن أطول تعريف لعلم الكلام جمع معظم ما قيل من تعريف هذا العلم هو تعريف صاحب كشاف اصطلاحات الفنون الشيخ المولوي

محمد على بن علي التهانوي، ويُعد من أشمل التعريفات وأوضحها، ولهذا فنحنُ نورده في ملحق هذا الكتاب لشموله ووضوحه.

ثانيًا: أهم أسماء علم الكلام

لعلم الكلام أسماء عديدة، منها علم أصول الدين وعلم التوحيد.

١- علم أصول الدين:

صنف علماء الكلام مؤلفات كثيرة تناولت موضوعات علم الكلام تحت اسم أصول الدين، مثل الأربعين في أصول الدين للجويني، والأربعين في أصول الدين لأبي حامد الغزالي، والأربعين في أصول الدين للفخر الرازي.

ويقصد بأصول الدين أي أمهات العقائد المتعلقة بمعرفة الله عز وجل ووحدانيته وصفاته ورؤوس موضوعات العقيدة كالقدر والجبر وغيرها من مسائل العقيدة وتوحيد الله عز وجل.

يقول ابن أبي العز –رحمه الله-: «علم أصول الدين أشرف العلوم، وحاجة العباد إليه فوق كل حاجة، وضرورهم إليه فوق كل ضرورة، لأنه لا حياة للقلوب، ولا نعيم، ولا طمأنينة، إلا بأن تعرف

---

(١) الدكتور عرفان عبد المجيد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤هـ، ص١٣٥.

ربها ومعبودها وفاطرها بأسمائه وصفاته وأفعاله، ويكون مع ذلك كله أحب إليها مما سواهُ، ويكون سعيها فيما يقربها إليه دون غيره من سائر خلقه»[١].

ومن أسمائه: ٢- علم التوحيد

وذلك لأن توحيد الله تعالى أهم مباحثه وأجزائه وأعظم مقاصده وأشرفها، لأن شرف العلم من شرف المعلوم، وهو توحيد الباري عز وجل[٢].

التوحيد في اللغة:

قال الفيروزآبادي: (التوحيد: الإيمان بالله وحده لا شريك له)[٣].

والتوحيد في الاصطلاح: (إفراد المعبود بالعبادة، مع اعتقاد وحدته ذاتًا وصفاتًا وأفعالاً)[٤].

يقول ابن القيم –رحمه الله-: (لا ريب أن العلم به [أي بالله تعالى] وبأسمائه وصفاته وأفعاله أجل العلوم وأفضلها، ونسبته إلى سائر العلوم كنسبة معلومه إلى سائر المعلومات، وكما أن العلم به أجل العلوم وأشرفها فهو أصلها كلها، كما أن كل موجود فهو مستند في

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية، ص٦٠.

(٢) من الملاحظ أننا نجدُ أن بعض علماء الكلام اشتطوا ووقعوا في المحذور حيث جعلوا من الشك في الباري جل وعلا واجبًا على المكلف حتى يصل بالنظر والعقل إلى أنه واجب الوجود على الحقيقة.

(٣) القاموس المحيط، جـ١، ص٣٤٣.

(٤) محمد السفاريني الحنبلي، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدرة المضية، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤١١هـ، جـ١، ص٥٧.

وجـــوده إلى الملك الحق المبين، ومفتقر إليه في تحقيق ذاته وأبنيته، وكل عـــلم فهو تابع للعلم به ومفتقر في تحقيق ذاته إليه، فالعلم به أصلُ كل علم كما أنه سبحانه وتعالى رب كل شيء ومليكه وموجده)[١].

والحقـــيقة، إن التوحـــيد هـــو أول واجب يجب على الإنسان المكلف، وهو أول ما يدخل به في الإسلام وأخر ما يخرج به من الدنيا، يقول رسول الله ﷺ: «**من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة**» [أبو داود].

ولقـــد قال رسول الله ﷺ لمعاذ بن جبل حين بعثه لليمن: «**فليكن أول مـــا تدعوهـــم إليه لا إله إلا الله**»، وفي رواية: «**فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة الله وحده**» [أخرجه البخاري].

أنواع التوحيد

يتنوع التوحيد إلى نوعين:

الأول توحـــيد المعـــرفة والإثـــبات، ويسمى أيضًا توحيد العلم والاعتقاد وهو يشمل توحيد الربوبية أو توحيد الأسماء والصفات.

والنوع الثاني: هو توحيد الإرادة والقصد، ويسمى أيضًا الطلب والقصـــد، أو التوحـــيد القصدي الإرادي، ويقصد بهذا النوع توحيد العبادة.

أمّـــا عند النظر إلى التوحيد باعتبار متعلقه فإنه ينقسم إلى ثلاثة أقسام: توحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات، وتوحيد الألوهية.

فتوحـــيدُ الربوبـــية لبـــيان أن الله تعالى وحده خالق كل شيء، وتوحيد الأسماء والصفات للكلام في صفات الله تعالى.

---

(١) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، جـ ١، ص٨٦.

وتوحيدُ الإلهية بيان قصر العبادة على الله تعالى، فلا يعبد معبود سواه فهو وحده لا شريك له.

والحقيقة إن الصلة بين أنواع التوحيد متلازمة إذ أن توحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات يستلزمان توحيد الألوهية، وتوحيد الألوهية يتضمنها. وهذا يعني بكل وضوح أن توحيد الألوهية متضمن لتوحيد الربوبية والأسماء والصفات، بمعنى أن الإيمان بوحدانية الله وتقديم العبادة له، لا يحصل إلا ممن أقرَّ بأن هذا الإله المعبود هو رب العالمين، لأن العبادة لا تصرف حقيقة إلا للرب المتصف بالكمال، المتره عن النقص[١].

علم الفقه الأكبر:

وقد سماهُ بهذا الاسم الإمام أبي حنيفة النعمان –رضي الله عنه- لأنه يبحث في أمور العقيدة فهو: الفقه الأكبر بالنسبة إلى قه الفروع[٢].

والاسم المعروف به هو علم الكلام:

ولعل ذلك راجع لما فيه من المناظرة على البدع، وهي كلام صرف، وليست براجعة إلى عمل[٣].

أو سمي علم الكلام؛ لأن مسألة الكلام كانت من أشهر مباحثه، وأكثرها نزاعًا وجدالاً[٤].

---

(١) محمد أحمد خليل الملكاوي، عقدية التوحيد في القرآن الكريم، دار ابن تيمية الرياض، ١٤١٢هـ، ص١٢٢.

(٢) ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١١ هـ، ١٩٩٠م، جـ١، ص٥.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ص٤٦٥.

(٤) عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٣م، جـ١، ص٣٢.

فمسألة كلام الله هل هو محدث أم قديم كانت أشهر المسائل التي بحثها رجال هذا العلم فمسألة الكلام في ذات الله -تعالى- كانت أبرز مباحثه، أو لأنه يورث القدرة على الكلام وإلزام الخصوم بالحجج.

ثالثًا: موضوع علم الكلام وفائدته في نظر علمائه:

يتناول علم الكلام، أركان الإيمان الستة وما يتعلق بمبادئ الإيمان، كالإيمان بالله تعالى وصفاته وأفعاله، ومسألة الإيمان بالقدر، ومسألة النبوة وغيرها من العقائد الدينية.

وعن موضوع علم الكلام وفائدته في نظر علماء الكلام:

يقول أبو حيان التوحيدي: «أمَّا علم الكلام فإنه باب من الاعتبار في أصول الدين يدور النظر فيه على محض العقل في التحسين والتقبيح، والإحالة والتصحيح، والإيجاب والتجويز، والاقتدار، والتعديل والتجوير، والتوحيد والتفكير. والاعتبار فيه ينقسمُ بين دقيق ينفردُ العقل به، وبين جليل يُفزع إلى كتاب مقادير الله تعالى فيه. ثم التفات في ذلك بين المتحلين به على مقاديرهم في البحث والتنقير، والفكر والتحبير، والجدل والمناظرة والبيان والمفاضلة، والظفر بينهم بالحق سجال، ولهم عليه مكر ومجال، وبابه مجاور لباب الفقه، والكلام فيهما مشترك. وإن كان بينهما انفصال وتباين، فإن الشركة بينهما واقعة، والأدلة فيهما متضارعة. ألا ترى أن الباحث عن العالم في قدمه وحدثه، وامتداده وانقراضه، يشاور العقل ويخدمه، ويستضيء به ويستفهمه؟ كذلك الناظر في العبد الجاني هل هو مشابه للمال فيرد إليه، أو مشابه للحر فيحمل عليه؟ فهو يخدم العقل ويستضيء به»[1].

---

(١) في كتابه: ثمرات العلوم، المطبوع مع كتاب "الأدب والإنشاء في الصداقة والصديق ص١٩٢.

وهذا يعني بالطبع أن علم الكلام يهتمُ في موضوعاته ببحث أمور الديـــن في ضوء العقل ومناهجه مبتغيًا من وراء ذلك تأسيس النواحي الإيمانـــية وإقامـــة العقيدة والدفاع عنها ونصرهما من خلال فهم العقل لمضمون الإيمان الصحيح.

ويحدثـــنا العلامـــة ابن خلدون في مقدمته عن فوائد علم الكلام فـــيقول: «فائدة علم الكلام في آحاد الناس وطلبة العلم معتبرة، إذ لا يحســـن بحامل السنة الجهل بالحجاج الفطرية على عقائدها»[1]. ولعلم الكـــلام أهداف متعددة أهمها التصدي أمام دعاوى الضالين وأصحاب الـــبدع والمبطلين. يقول عثمان الدارمي (ت٢٨٠هـــ) وهو من رجال الحديـــث الذين اشتغلوا بالدفاع عن العقيدة يقول: أنه بعد أن ظهرت البدع من أهلها، وجب على العلماء التصدي لهم بالتكذيب والتكفير، مـــنافحة عن الله كيلا يسب ولا تعطل صفاته، وذبًا عن ضعفاء الناس كـــيلا يضلوا بمحنتهم هذه، من غير أن يعرفوا ضدها من الحجج التي تبطل دعواهم وتبطل حججهم. أو طمعتم معشر الجهمية والواقفة أن تنصبوا الكفر للناس إمامًا تدعونهم إليه وتسكتوا أهل السنة عن الإنكار عليكم، حتى يروج على الناس ضلالكم؟ لقد أسأتم بأهل السنة الظن، ونسبتموهم إلى العجز والوهن[2].

ويـــزعم علماء الكلام أن من أبرز وأهم فوائد علم الكلام العمل عـــلى حفظ قواعد الدين ضد شبه أعدائه وإيضاح حجج الدين القيم أمـــام خصومه يقول الإيجي عن فائدته: «الرقي من حضيض التقليد إلى

(١) مقدمة ابن خلدون ص٤٣١. طبعة الشعب.

(٢) الـــنقض عـــلى بشر المريسي، باختصار بتحقيق الشيخ محمد حامد الفقي، ص١٠٧-١٠٩.

ذروة الإيقان» ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أتوا العلم درجات﴾ .

والفائدة الثانية: إرشاد المسترشدين بإيضاح المحجة، وإلزام المعاندين بإقامة الحجة.

والفائدة الثالثة: حفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين.

والفائدة الرابعة: أن يبنى عليه العلوم الشرعية فإنه أساسها وإليه تؤول أخذها واقتباسها.

الفائدة الخامسة: صحة النية والاعتقاد. إذ بها يرجى العمل. وغاية ذلك كله الفوز بسعادة الدارين»[1].

ويشارك الشعراني (٩٧٦هـ) غيره من العلماء القائلين بأن علم الكلام هدفه ردع الخصوم بالنظر العقلي فيقول: «اعلم رحمك الله أن علماء الإسلام ما صنفوا كتب العقائد ليثبتوا في أنفسهم العلم بالله تعالى، وإنما وضعوا ذلك ردعًا للخصوم الذين جحدوا الإله، أو الصفات، أو الرسالة، أو رسالة محمدﷺ بالخصوص، أو الإعادة في هذه الأجسام بعد الموت، ونحو ذلك مما لا يصدر إلا من كافر. فطلب علماء الإسلام إقامة الأدلة على هؤلاء، ليرجعوا إلى اعتقاد وجوب الإيمان بذلك لا غير.

وإنما لم يبادروا إلى قتلهم بالسيف رحمة بهم، ورجاء رجوعهم إلى طريق الحق، فكان البرهان عندهم كالمعجزة التي ينساقون بها إلى دين الإسلام، ومعلوم أن الراجع بالبرهان أحق إيمانًا من الراجع بالسيف، إذ

(١) المواقف للأيجي ص٨. وهو نفس ما ذكره التها[illegible]ي من علماء القرن الثاني عشر الهجري في كشافه كشاف اصطلاحات الفنون (٢٢،٢٢[illegible]).

الخوف قد يحمل صاحبه على النفاق، وصاحب البرهان ليس كذلك، فلذلك وضعوا علم الجوهر والعرض، وبسطوا الكلام في ذلك، ويكفي في العصر الواحد واحد من هؤلاء»[١].

فعلماء الكلام يرونَ أن علم الكلام من فوائده الحجاج عن الدين كما يورث صاحبه القدرة على الكلام في أصول الدين ويساعده على معرفة أصول دينه.

رابعًا: علم الكلام بين المهاجمين والأنصار:

من المؤيدين لعلم الكلام المصعبي الأباضي حيث يقول: «وفائدة علم الكلام الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان، وإرشاد المسترشدين بإيضاح المحجة، وإلزام المعاندين بإقامة الحجة، إن علم الكلام أهم الأمور وأعلاها، وغايته أشرف الغايات وأنفعها، ودلائله يقينية، يحكم بها صريح العقل، وقد تأيدت بالنقل»[٢].

أمَّا علماء السلف فقد هاجموا علم الكلام هجومًا عنيفًا وذموا أصحابه ذمًا شديدًا، ولعل الإمام ابن تيمية من أبرز المقاومين لهذا العلم وقال: (السلف استفاض عنهم ذم المتكلمين وذم أهل الكلام مطلقًا)[٣].

بل إن من علماء الخلف من يتفق مع السلف في وجهة النظر هذه كما قال طاش كبرى زاده: «إن السلف من الفقهاء والمجتهدين، قد ينقل عنهم النكير في حق علم الكلام، حتى أن كثيرًا من فقهاء عصرنا

---

(١) اليواقيت والجواهر للشعراني جـ١ ص٢٢.

(٢) المصعبي، عبد العزيز بن إبراهيم، معالم الدين، عُمّان، ١٤٠٧هـ، جـ١ ص٢٠.

(٣) ابن تيمية، النبوات، تحقيق محمد عبد الرحمن عوض، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٥م، ص٢٢٨.

أنكـــروا على المشتغلين بعلم الكلام أشد الإنكار، متمسكًا بما ورد في ذلك عن العلماء الأخيار»[١].

وقـــال ابـــن عبد البر في جامع البيان وفضله: «أجمع أهل الفقه والآثـــار من جميع الأمصار أن أهل الكلام أهل بدع وزيغ ولا يعدون عند الجميع في جميع الأمصار في طبقات العلماء. وإنما العلماء أهل الأثر والتفقه فيه»[٢].

وقال الإمام الخطابي: اعلم أن الأئمة الماضين والسلف المتقدمين لم يـــتركوا هـــذا النمط من الكلام، وهذا النوع من النظر عجزًا عنه ولا انقطاعًـــا دونه، وإنما تركوا هذه الطريقة وأضربوا عنها لما تخوفوه من فتنتها وحذروه من سوء مغبتها، وقد كانوا على بينة من أمرهم وعلى بصـــيرة مـــن دينهم، ورأوا أن فيما عندهم من علم الكتاب وحكمته وتوقيف السنة وبيانها غِنًى ومندوحة عما سواهما[٣].

موقف الفقهاء من علم الكلام:

قـــال أبو حنيفة –رحمه الله–: لعن الله عمرو بن عبيد (المعتزلي)، فإنه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لا يعنيهم من الكلام. وقال محمد بـــن الحسن (تلميذ أبي حنيفة) –رحمه الله–: وكان [أي أبي حنيفة] يحثنا على الفقه وينهى عن الكلام[٤].

---

(١) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة جـ٢ ص١٣٥.

(٢) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، جـ٢ ص١١٧.

(٣) السـيوطي، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق علي سامي النشار، مكتبة عباس الباز، مكة المكرمة، ص٩٣، ٩٤.

(٤) انظر السفاريني، لوامع الأنوار البهية جـ١ ص١٠٩.

وسُئِلَ الإمام أبو حنيفة: ما تقول فيما أحدث الناسُ من الكلام في الأعراض والأجسام، فقال: «مقالات الفلاسفة، عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة فإنها بدعة»[١].

وقال أبو يوسف صاحب أبي حنيفة: من طلب الدين بالكلام تزندق[٢].

موقف الإمام مالك من علم الكلام:

قال الفقيه المحدث العراقي عبد الرحمن بن مهدي -رحمه الله-: دخلتُ على مالك بن أنس -رضي الله عنه- وعنده رجل يسأله عن القرآن والقدر، فقال: لعلك من أصحاب عمرو بن عبيد لعنَ الله عمرًا، فإنه ابتدع هذه البدعة منَ الكلام، ولو كان علمًا لتكلم به الصحابة والتابعونَ -رضي الله عنهم- كما تكلموا في الأحكام والشرائع، ولكنه باطل يدل على باطل[٣].

موقف الإمام الشافعي من علم الكلام:

يعد الإمام الشافعي من أشد الفقهاء إنكارًا وذمًا لعلم الكلام حتى أنه كان يقول: «لأن يُبْتَلى المرء بكل ذنب نهى الله عنه، ما خلا الشرك، خير له من أن يبتلى بالكلام»[٤].

وقال الشافعي: لو أوصى رجل لأهل العلم، لم يدخل أهل

---

(١) السيوطي، صون المنطق، ص٣٢.

(٢) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص٣٣٢.

(٣) انظر ابن مسعود الفراء البغوي، شرح السنة، تحقيق الأرناؤوط والشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٣، جـ١ ص٢١٧.

(٤) البيهقي، مناقب الشافعي، جـ١ ص٤٥٣.

الكلام... ولو أن رجلاً أوصى بكتبه من العلم لآخر، وكان فيها كتب الكلام، لا تدخل في الوصية لأنها ليست من كتب العلم[1].

وقال البغدادي في الفرق بين الفرق: وقد أشارَ الشافعي في كتاب القياس إلى رجوعه عن قبول شهادة المعتزلة وأهل الأهواء. وبه قال مالك وفقهاء أهل المدينة[2].

حيث قال: حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد ويُحملوا على الإبل، ويطافُ بهم في العشائر والقبائل، وينادي عليهم: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام[3]. وكان الشافعي يعتبر أهل الكلام أهل بدعة ويقول: «إياكم والنظر في الكلام، فإن رجلاً لو سُئل عن مسألة في الفقه فأخطأ فيها، أو سئل عن رجل قتل رجلاً، فقال: ديَّتُه بيضة! كان أكثر شيء أن يضحك منه. ولو سُئل عن مسألة في الكلام فأخطأ فيها نُسبَ إلى البدعة»[4].

لكن من زاوية أخرى نلاحظ أن هناك من يؤول كلام الشافعي بل يرى أنه من المجوزين للاشتغال به بمعنى خاص. فقد ذكر ابن عساكر أن الشافعي كان يتكلم عن حفص الفرد الذي ناظره وكلام أمثاله من أصحاب الأهوية «وما يزخرفه أرباب البدع المردية، فأمّا الكلام الموافق للكتاب والسنة الموضح لحقائق الأصول عند ظهور الفتنة فهو محمود عند العلماء ومن يعلمه، وقد كان الشافعي يحسنه ويفهمه وقد تكلم

(١) البغوي، شرح السنة، جـ١ ص٢١٨.

(٢) البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٢ م، ص١٥٦.

(٣) البيهقي، مناقب الشافعية، جـ١ ص٤٦٢.

(٤) السيوطي، صون المنطق، ص١٥٠.

مع غير واحد ممن ابتدع وأقام الحجة عليه حتى انقطع»[1].

ويحمـــل طعنه في علم الكلام على عدة تأويلات منها —أن الفتن العظـــيمة وقعت في ذلك الزمان بسبب خوض الناس في مسألة القرآن وأهل البدع استعانوا بالسلطان وقهروا أهل الحق و لم يلتفتوا إلى دلائل المحقين فلما عرف الإمام الشافعي —رضي الله عنه- أن البحث عن هذا العـــلم في ذلـــك الزمان ليس لطلب الحق وليس لله وفي الله، بل لأجل الدنيا فلا جرم أن تركه وأعرض عنه وذم من اشتغل به.

والـــثاني أن يصرف ذلك الذم إلى الكلام الذي كان أهل البدعة ينصـــرونه ويقـــرونه فقد كان الكلام في ذلك الزمان اسمًا للمتكلم في الاعتزال والقدر.

والثالـــث —لعله كان مذهبه- أي الإمام الشافعي-: لأن الاكتفاء بالدلائل المذكورة في كتاب الله -عز وجل- واجب وأن الزيادة عليها والتوغل في المضايق التي لا سبيل للعقل إلى الخوض فيها غير جائز فهذا بالغ في ذم من حاول الخوض في تلك الدقائق[2].

وإنني أتفقُ مع رأي الدكتور يحيى هاشم حين يرى[3] أن التوجيه الأول من كلام فخر الدين الرازي ربما كان مجانبًا للصواب باعتبار ما اشـــتملَ عليه من تحديد زمني لواقعة الاضطهاد في مسألة خلق القرآن، وذلـــك لما نعلمُه من أن الاستعانة بالسلطان في مسألة خلق القرآن إنما

---

(١) تبيين كذب المفتري لابن عساكر، ص٣٢٥.

(٢) مناقب الشافعي للرازي ص٦٤، ٦٥.

(٣) عوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الإسلام للدكتور يحيى هاشم حسن فرغل ص ٨٣، ٨٤، باختصار.

كانت في عصر المأمون من بعد.

أمَّا ما روي في إطلاق اسم علم الكلام والمتكلم على البدع وأهلها، وعلى الخائضين في دقائق المسائل خاصة، فإنه يصحح التوجيهين الثاني والثالث. والدكتور يحيى هاشم من أشد المدافعين عن علم الكلام في العصر الحديث يقول: "أمَّا ما استندَ إليه المانعونَ في ذم علم الكلام من أنه لم يشتغل به الصحابة فليس سببًا كافيًا في إقناع الكثيرين بالكف عنه؛ لأن علم الكلام ظهر في وقت كانت فيه بوادر العلوم الأخرى تظهر، والحاجة إليها جميعًا تتبين، فقد عاش في عهد المنصور العباسي واضعو العلوم اللغوية، سيبويه، والخليل، والكسائي، وفي سنة١٤٣هـ كما روى الذهبي بدأ علماء المسلمين يصنعونَ مؤلفات تتناول الأحاديث، والفقه، وتفسير القرآن، ومن المعروف أن الصحابة لم يشتغلوا بشيء من هذه العلوم على الوجه الذي ظهرت به كعلوم متخصصة أو شبه متخصصة، ولو صح أن عدم اشتغالهم بعلم الكلام كاف في منعه لكان ذلك صحيحًا أيضًا بالنسبة لهذه العلوم.

ومن هنا اتجه البعضُ إلى الاشتغال به بأسلوب بعيد عن البدعة والخفاء مثل ما كان عليه أبو حنيفة –رضي الله عنه–، ومن هنا أيضًا حصل التردد بين المنع والإجازة.

والحقيقة إن هناك عددًا من علماء المسلمين جوزوا الاشتغال بعلم الكلام ومسائله. ومن هؤلاء العلماء المجوزين "أبو الحسن الأشعري" الذي وضع رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام. رد فيها على دعوى الحنابلة الذين ذموا علم الكلام ونهوا عن الخوض فيه.

ونظرًا للأهمية البالغة لرسالة الأشعري التي تعبر بصدق عن مذهب الأشعري ودفاعه عن المتكلمين فإننا نورد هذه الرسالة بتمامها في

ملحق الكتاب لأنها تعدُ في رأينا أبلغ رسالة تبين آراء المجوزين للاشتغال بعلم الكلام ومسائله[١].

والحق أن الأشاعرة وضعوا علم الكلام على أسس من الأدلة العقلية والنقلية فحفظته من محاولات هدمه، لكن الأشاعرة أوجبوا على الناس معرفة الأدلة التي تذرعوا بها إلى إثبات العقائد فعندهم أن الجهل بالدليل يؤدي إلى عدم المدلول حتى جاء الإمام الغزالي والإمام الفخر الرازي فحللا الناس من هذا القيد وقالا: قد يكون في الدليل الذي تقرر عند الأشاعرة ضعف أو قد يوجد عند سواهم دليل أقوى منه فلا معنى للحجر على الأذهان والعقول ما دامت الغاية والهدف تأكيد العقيدة ورسوخها وثبات اليقين.

وأيضًا من المجوزين الاشتغال بعلم الكلام ومسائله الحسن البصري -رحمه الله- وذلك في رسالة ذكرها صاحب المنية والأمل، أرسلها إلى عبد الملك بن مروان، ويقال أنه أرسلها إلى الحجاج. وكان موضوع الرسالة أصلاً القضاء والقدر وأفعال العباد، وفي الرسالة نجد قوله: «لم يكن أحد من السلف يذكر ذلك ولا يجادل فيه، لأنهم كانوا على أمر واحد، وإنما أحدثنا الكلام فيه لما أحدث الناس من النكرة له، فلمّا أحدثَ المحدثون في دينهم ما أحدثوهُ أحدثَ الله للمتمسكين بكتابه ما يبطلونَ به المحدثات، ويحذرونَ به من المهلكات»[٢].

---

(١) "رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام" لأبي الحسن الأشعري نشرة يوسف مكارثي اليسوعي، بيروت ١٩٥٣، ضمن ذيل كتاب "اللمع" للأشعري.

(٢) المنية والأمل لابن المرتضى ص١٢.

موقف الإمام أحمد بن حنبل من علم الكلام:

يقول الإمام أحمد في رسالته إلى الخليفة المتوكل العباس: ولستُ بصاحب كلام، ولا أرى الكلام في شيء من هذا إلا ما كان في كتاب الله عـز وجـل أو في حديـث عن النبي ﷺ أو عن أصحابه أو عن التابعين، وأمّا غير ذلك فإن الكلام فيه غير محمود[١].

وقال الإمام أحمد بن حنبل: «لا يفلحُ صاحب كلام أبدًا، علماء الكلام زنادقة»[٢].

وروي عـن أحمد أيضًا أنه لما كتب إليه رجل يسأله عن مناظرة أهـل الكلام والجلوس معهم، أجابه برسالة طويلة منها قوله: «الذي أدركـنا علـيه من أدركنا من أهل العلم أنهم كانوا يكرهون الكلام والجلوس مع أهل الزيغ»[٣].

وأثـر عـن أحمـد قوله: لا تجالسوا أهل الكلام وإن ذبوا عن السنة[٤].

وقال ابنُ قتيبة -رحمه الله-: تدبرتُ مقالة أهل الكلام، فوجدتهم يقولون على الله ما لا يعلمون ويفتنونَ الناس بما يأتون ويتهمون غيرهم في النقل، ولا يتهمون أراءهم في التأويل ومعاني الكتاب والحديث، وما

---

(١) المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد في العقيدة، جمع عبد الإله الأحمدي، ط دار طيبة، الرياض، جـ٢ ص٢٩٨.

(٢) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٧، ص٩٦.

(٣) البيهقي، مناقب الشافعي، جـ١، ص٤٥٩.

(٤) ابـن الجـوزي، مناقب الإمام أحمد، تحقيق الدكتور عبد الله التركي، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ١٣٩٩هـ، ص٢٠٥.

أودعاهُ من لطائف الحكمة، وغرائب اللغة لا يدرك بالطفرة، والتولد، والعَرَض، والجوهر، والكيفية، والكمية، والأينية[١].

وقال الشيخ عبد القادر الجيلاني: ((لستُ بصاحب كلام، ولا أرى الكلام في شيء من هذا إلا ما كان في كتاب الله عز وجل، أو حديث عن النبي ﷺ أو عن أصحابه رضي الله عنهم، أو عن التابعين، فأمّا غير ذلك فإن الكلام فيه غيرُ محمود فلا يقال في صفات الرب عز وجل كيف و لم، ولا يقول ذلك إلا شاك))[٢].

---

(١) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص١٢.

(٢) الجيلاني، "الغُنْية"، جـ١ ص٥٦.



المبحث الثاني

نشأة علم الكلام وتاريخه وأهم عوامل نشأته

أولاً: نشأة علم الكلام وتاريخه.

ثانيًا: عوامل نشأة علم الكلام.

١ - العوامل الداخلية.

٢- العوامل الخارجية



المبحث الثاني
نشأة علم الكلام وتاريخه وأهم عوامل نشأته

أولاً: نشأة علم الكلام وتاريخه:

نشـأ هـذا العـلم في العصر الأموي، ففيه ظهرت أهم الفرق الكلامية لخاصة المعتزلة وفي ذلك يقول الدكتور مصطفى عبد الرازق: (إنــه في هــذا العصر —أي العصر الأموي- ظهر الخلاف بين الفرق، واعــتمد هذا النزاع على كل وسائل الدفاع من جدل يقوم على أدلة نقلية وعقلية، ثم تولدت مسائل اعتقادية كانت موضع تجادل وتنازع، وافترق المسلمون فيها فرقًا، فظهر علم الكلام على أيدي هذه الفرق، خصوصًا المعتزلة[1].

فالمعتزلة هم أصحاب هذا العلم. يقول صاحب مصباح السعادة ومصباح السيادة: إن مبدأ شيوع الكلام كان بأيدي المعتزلة والقدرية في حــدود المائة من الهجرة. وقد ثبت في التواريخ الصحاح أن إحياء طريقة السنة والجماعة كان في حدود الثلاثمائة من الهجرة فيكون علم الكلام بأيدي المعتزلة مائتي سنة، ما بين المائة والثلاثمائة[2].

وهــذا يعــني أن علم الكلام بدأ معتزليًا فالمعتزلة هم الواضعون الحقيقــيون لعلم الكلام، ولا تكاد توجد فكرة هامة فيه إلى ولها أصل لديهم[3].

---

(١) مصــطفى عــبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، طــ لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٩م، القاهرة، ص٢٨٧.

(٢) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥، جــ٢ ص١٤٨.

(٣) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ط دار المعارف القاهرة، جــ٢ ص٣٦.

ومنذ بداية القرن الرابع الهجري بدأ عصر الأشاعرة بقوة على يد إمامهم أبي الحسن الأشعري، فما أن بدأ القرن الرابع الهجري حتى بدأ طـــور جديد من أطوار علم الكلام، يتمثل في ظهور الإمام أبي الحسن الأشعري (٢٦٠-٣٢٤هـ) وقد تتلمذ الأشعري على يد أحد شيوخ معـــتزلة البصرة، وهو محمد بن عبد الوهاب الجبائي، وقد أدى تعمق الإمام الأشعري في مذهب الاعتزال إلى معرفته بخباياه وموطن الضعف فـــيه، نتـــيجة إسراف المعتزلة في التأويل العقلي، فجاء الأشعري بمنهج وسط، فلا هو أهمل العقل، ولا هو عطل النص، وإنما ردَّ للنص مترلته اللائقة به، وجعل للعقل وظيفة هي إدراك النص وفهمه[1].

ثانيًا: عوامل نشاة علم الكلام:

يمكننا أن نقول إن هناك عوامل داخلية، وعوامل خارجية لنشأة علم الكلام، وإن كان هناك من يقصر عوامل نشأته على عوامل داخلية فقط، ومن يقصر نشأته على عوامل خارجية فقط، ولكننا نرى أنه من الصـــعوبة بمكان القول بعوامل داخلية ذاتية فقط، أو عوامل خارجية فقط إن العاملين متداخلان متلازمان.

١- العوامل الداخلية:

المحكم والمتشابه في كتاب الله العزيز:

يقول تعالى: ﴿كتابٌ أحكمت آياته﴾ [هود:١].

يقـــول الفخر الرازي: معنى أن القرآن الكريم كله محكمًا أي أن ألفاظه ومعانيه متقنة، وأن المعاني المرادة بألفاظه ظاهرة بينة لا خلل فيها ولا اختلاف[2].

---

(١) عبد الحميد علي، علم التوحيد عند خلص المتكلمين، نشر دار المنار، القاهرة، ١٤٠٧ هـــ، ص٣٥، وما بعدها.

(٢) انظر، الرازي، تأسيس التقديس، ص٢٣٠.

ومعنى كونه متشابهًا: «أي يشبه بعضه بعضًا في الصحة والفصاحة والحسن، والبلاغة، ويصدق بعضه بعضًا».

يقول تعالى: ﴿**الله نزل أحسن الحديث كتابًا متشابهًا مثاني**﴾ [الزمر:٢٣]. وهذا هو ما يسمى بالإحكام العام والتشابه العام، أمّا الإحكام الخاص والتشابه الخاص فيظهر في قوله تعالى: ﴿**هو الذي أنزل عليك الكتاب منهُ آياتٌ محكمات هُنَّ أمُّ الكتاب وأخر متشابهات**﴾ [آل عمران: ٧]، والإحكام الخاص والتشابه الخاص هو الذي اختلف العلماء في تحديد مقصوده، لكن معظم العلماء والفقهاء يرون أن المحكم هو ما وضح بيانه، والمتشابه هو الذي احتاج إلى بيان وتوضيح لأن تأويله يحتمل أوجهًا. يقول الإمام أحمد بن حنبل: «المحكم: الذي ليس فيه اختلاف، والمتشابه: الذي يكون في موضع كذا وفي موضع كذا»(١).

ويرى بعض العلماء أن المحكم، ما عرف المفسرونَ والعلماء تفسيره، والمتشابه كل ما لم يعلمه العلماء، واستأثر الله بعلمه مثل الحروف المقطعة في أوائل بعض سور القرآن الكريم، مثل "ألم" [أول البقرة]، "ألر" [أول الحجر].

وقد قال النحاس: أحسنُ ما قيل في المحكمات والمتشابهات أن المحكمات ما كان قائمًا بنفسه، لا يحتاج أن يرجع فيه إلى غيره، نحو: ﴿**ولم يكن له كفوًا أحد**﴾ [الصمد:٤]، والمتشابهات نحو: ﴿**إن الله يغفرُ الذنوب جميعًا**﴾ [الزمر:٥٣].

---

(١) أبي يعلى، العدة في أصول الفقه، تحقيق الدكتور أحمد مباركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٠هـ، جـ٢ ص٦٨٥.

والحكمة من وجود المتشابه في القرآن الكريم كما يقول ابن الجوزي: لقد جعل الله سبحانه وتعالى بعض الآيات مما يتشابه على كثير من الناس، ابتلاء وامتحانًا، فالمؤمن الراسخ الإيمان يزداد إيمانًا به لأنه يعلم أن كلام الله تعالى لا تناقض فيه ولا اختلاف، وأمّا الزائغ فإنه يكون فتنة له، فيتتبع المتشابه من الآيات لمعارضة المحكمات، وإثارة الشبهات وإبطال الأحكام والعقائد المسلمات[1].

ويرى بعض العلماء أن صفات الله تعالى من المتشابه من ذلك ابن قدامة الحنبلي حيث يقول: «إن المتشابه ما ورد في صفات الله سبحانه، مما يجب الإيمان به ويحرم التعرض لتأويله كقوله تعالى: ﴿**بل يداهُ مبسوطتان**﴾[المائدة:٦٤]، ونحوه. فقد اتفق السلف على الإقرار به، وإمراره على وجهه، وترك تأويله»[2].

ويقول العلامة مرعي الكرمي المقدسي الحنبلي أيضًا: إن من المتشابهات آيات الصفات التي التأويل فيها بعيد، فلا تؤول ولا تفسر، وجمهور أهل السنة، منهم السلف وأهل الحديث على الإيمان بها، وتفويض معناها المراد منها إلى الله تعالى[3]، فهو من الذين يرون تفويض تأويل آيات الصفات إلى الله سبحانه وتعالى.

والحقيقة أن معظم الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين كانوا يعرفون تأويل آيات الصفات، ولم يمرروها أو يعتبروها من المتشابه.

---

(١) انظر ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، طبعة المكتب الإسلامي، جـ١ ص٥٦.

(٢) موفق الدين ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠١هـ، ص٦٤.

(٣) أقاويل الثقات، ص٦٠.

يقــول في ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية: من قال عن جبريل عليه السلام، ومحمد ﷺ وعن الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين والجماعة أنهم كانوا لا يعرفونَ شيئًا عن معاني هذه الآيات، بل استأثر الله بعــلم معناها، كما استأثرَ بعلم وقت الساعة، وإنما كانوا يقرءونَ ألفاظًا لا يفهمونَ لها معنى، كما يقرأ الإنسان كلامًا لا يفهمُ منه شيئًا، فقد كذب على القوم[1].

ولعل أبرز العوامل الداخلية لنشأة علم الكلام ترجع إلى وجود المتشــابه والمحكم في القرآن الكريم ذلك لأن المتشابه يدعو إلى النظر، والمحكم يعصم عن الخطأ، أو يرد إلى الصواب. والقرآن الكريم لا يعوق أبــدًا النظر العقلي. وإن وجود المتشابه في القرآن بالذات –كان سببًا رئيسيا وكان من أبرز العوامل الداخلية لنشأة علم الكلام.

يقول صاحب الكشاف الإمام الزمخشري المعتزلي في تفسيره للآية الكــريمة الخاصــة بالمحكم والمتشابه وهو قول الله تعالى في سورة آل عمــران: **﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هُنَّ أم الكتاب وأخر متشابهات فأمّا الذين في قلوبهم زيغٌ فيتبعونَ ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخونَ في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب﴾** [آل عمران: ٧].

يقــول الزمخشــري: لو كان كله محكمًا لتعلق الناس به لسهولة مــأخذه ولأعرضــوا عما يحتاجونَ فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاســتدلال ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذي لا يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به. ولما في المتشابه من الابتلاء والتمييز بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مجلد ١٣، ص٢٩٤.

ولما فيه تقادح العلماء واتباعهم القرائح في استخراج معانيه ورده إلى المحكم من الفوائد الجليلة والعلوم الجمة ونيل الدرجات عند الله.

ولأن المؤمن المعتقد أن لا مناقضة في كلام الله ولا اختلاف إذا رأى فيه ما يتناقض في ظاهره وأهمه طلب ما يوفق بينه ويجريه على سنن واحد ففكر وراجع نفسه وغيره، ففتح الله عليه وتبين مطابقة المتشابه للمحكم ازداد طمأنينة إلى معتقده وقوة في إيقانه.

ولقد كان وجود المتشابه في القرآن الكريم عاملاً حاسمًا في نشأة علم الكلام خصوصًا بعد بروز كثير من القضايا اللغوية والفقهية مما أدى إلى اختلاف العلماء في فهم النص بعد أن عرفوا العلوم اللغوية والبيانية ومعرفتهم بالصرف والحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص، والمطلق والمقيد.

والحقيقة أن معظم العلوم كانت في شرف تجلية معاني ومرامي القرآن الكريم، فعلم الفقه وأصوله: كان وسيلة إلى الكشف عن أحكام القرآن وتشريعاته وعلم النحو والصرف، لضبط ألفاظه وفهم معانيه، وعلم الكلام وسيلة إلى تجلية عقائده وتأييدها بالبراهين الحقة والحجج الواضحة، وعلوم البلاغة للكشف عن إعجاز القرآن وبلاغته وروعته. وهكذا كل العلوم كانت في خدمة كتاب الله العزيز[1].

---

(١) العلوم التي يحتاج إليها كل من يتصدى للتفسير حتى لا يقول على الله بغير علم هي علم اللغة والنحو والصرف والاشتقاق اللغوي وعلوم البلاغة: المعنى والبيان والبديع، وعلم الكلام حتى يستطيع من يقوم بالتفسير أن يستدل بعلم الكلام على ما يجب في حق الله تعالى، وما يجوز وما يستحيل. وما إلى ذلك من نظرة دقيقة تتفق وأصول الدين.

وعلم أصول الفقه، فيه يعرف كيف يستنبط الأحكام من الآيات ويستدل عليها، ويعرف الإجمال والتبيين، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والأمر والنهي.

وعلم أسباب التتريل وعلم الناسخ والمنسوخ، وعلم الحديث ثم يكون على موهبة يورثها الله عباده العلماء الأتقياء ﴿واتقوا الله ويعلمكم الله﴾ . وعلى المفسر عدم الخوض فيما استأثر الله بعلمه فليس له مثلاً أن يتهجم على الغيب بعد أن جعله الله تعالى سرًا من أسراره وحجة على عباده. وعليه أن يتجنب التفسير بهواه، أو أن يرجح باستحسانه وعليه أن يتجنب التفسير المقرر لمذهبه: بأن يجعلَ المذهب أصلاً والتفسير تابعًا فيحتالُ في التأويل حتى يصرفه إلى عقيدته ويرده إلى مذهبه بأي طريق ممكن، وإن كان غاية في البعد والغرابة وقد ضمت المكتبة الإسلامية بعض كتب التفسير بالرأي المذموم، وهي كتب جرى التفسير فيها على الترعات المذهبية وأغراض أصحابها العقدية، وقد حاول بعضهم لوي النصوص وإخضاعها لهواهُ ومن هذه التفاسير تفاسير الأباضية.

التفسير المسمى هميان الزاد إلى دار المعاد: لمحمد بن يوسف أطفيش الأباضي المتوفى سنة ١٣٣٢هـ.

تفسير هود بن محكم الهواري الأباضي من علماء القرن الثالث الهجري.

ومن هذه التفاسير تفاسير الشيعة الإمامية الإثنى عشرية.

التفسير المسمى "مجمع البيان لعلوم القرآن" لأبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، المتوفى سنة ٥٣٨هـ، ومع ذلك فهو أكثر كتب الشيعة اعتدالاً وبعدًا عن الهوى والغرض.

وأيضًا من تفاسيرهم كتاب الصافي في تفسير القرآن الكريم لملا محسن الكاشي من علماء القرن الحادي عشر الهجري.

ومن تفاسير المعتزلة الشهيرة تفسير القاضي عبد الجبار المتوفى سنة ٤١٥ هـ المسمي (تتريه القرآن عن المطاعن).

وفي مسألة التفسير بالرأي اختلف العلماء في جواز التفسير بالرأي[1]،

وتفسير الزمخشري المتوفى سنة ٥٣٨ هـ المسمى الكشاف عن حقائق التتريل، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل.

لكن من أهم كتب التفسير بالرأي الجائز المحمود.

تفسير الفخر الرازي المتوفى ٦٠٥هـ المسمى مفاتيح الغيب.

وتفسير القاضي البيضاوي المتوفى سنة ٦٩١هـ المسمى أنوار التتريل وأسرار التأويل.

وتفسير أبي البركات النسفي المتوفى ٧٠١هـ المسمى مدارك التتريل وحقائق التأويل.

وتفسير أبو حيان الأندلسي المتوفى سنة ٧٤٥هـ المسمى (البحر المحيط).

وتفسير شهاب الدين الألوسي المتوفى سنة ١٢٧٠هـ المسمى (روح المعاني).

(١) فمن العلماء من لم يجوز التفسير بالرأي مستندين على أن التفسير بالرأي قول على الله بغير علم، والقول على الله بغير علم منهي عنه، فالتفسير بالرأي منهي عنه عندهم، قالوا: إن الله تعالى قال لنبيه ﷺ: **﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾** فقد أضاف البيان إليه فعلم أنه ليس لغيره شيء من البيان لمعاني القرآن.

قالوا: ورد في حديث رواهُ الترمذي مرفوعًا وحسنه: **«من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»** رواهُ الترمذي في أبواب التفسير جـ٢ ص١٥٧.

وورد في حديث رواه الترمذي وأبو داود عن جُندب أنه قال: قال رسول الله ﷺ: **«من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»** الترمذي المرجع السابق.

قالوا: ورد عن السلف من الصاحبة والتابعين من الآثار ما يدل على الهم كانوا يعظمونَ تفسير القرآن ويتحرجون من القول فيه بآرائهم.

أمّا أدلة القائلين بجواز التفسير بالرأي فقد قالوا:

ورد في القرآن الكريم نصوص كثيرة تدل على جواز التفسير بالرأي لمن هم أهل لذلك، فمن ذلك: قوله تعالى: ﴿أفلا يتدبرونَ القرآن أم على قلوب أقفالها﴾ [محمد:٢٤].

ووجـــود المتشابه في القرآن فتح مجالاً للتأويل والرأي والجدل كان عاملاً

-

قـــالوا: لـــو كـــان التفسير بالرأي غير جائز ما كان الاجتهاد جائزًا ولتعطل كثير من الأحكـام، وهـــذا باطل بين البطلان، لأن باب الاجتهاد لا يزال مفتوحًا إلى اليوم، والمجتهد مأجور.

والنبي ﷺ لم يفسر لنا جميع آيات القرآن، و لم يستنبط لنا جميع أحكامه.

قـــالوا: إن الـــنبي ﷺ دعا لابن عباس –رضي الله عنهما– بقوله:«اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل» فلو كان التأويل مقصورًا على السماع والنقل كالتتريل ما كان هناك فـــائدة لتخصـــيص ابـــن عباس بهذا الدعاء، فدل ذلك على أن التأويل الذي دعا به الرســـول ﷺ لابـــن عـــباس أمـــر آخر وراء السماع والنقل، وهو التفسير بالرأي والاجتهاد.

وكمـــا يقول مولانا الشيخ الذهبي –رحمه الله– إننا لو رجعنا إلى المتشددين في التفسير بالـــرأي، ووقفـــنا على ما شرطوه من شروط لابد منها لمن يتكلم في التفسير برأيه، وحللـــنا أدلة الفريقين تحليلاً دقيقًا. لظهر لنا أن الخلاف لفظي لا حقيقي، وذلك أن الرأي قسمان:

قســـم جار على موافقة كلام العرب ومناحيهم في القول، مع موافقة الكتاب والسنة، ومـــراعاة ســـائر شروط التفسير، وهذا القسم جائز لا شك فيه، وعليه يحمل كلام المجيزين للتفسير بالرأي، وقسم غير جار على قوانين العربية ولا موافق للأدلة الشرعية، ولا مستوف لشرائط التفسير، وهذا هو كلام عمر –رضي الله عنه– إذ يقول: "إنما أخـــاف عليكم رجلين: رجل يتأول القرآن على غير تأويله، ورجل ينافس الملك على أخـــيه". فهذا ونحوهُ وارد في حق من لا يراعي في تفسير القرآن قوانين اللغة، ولا أدلة الشـــريعة، جاعلاً هواهُ رائده، ومذهبه قائده، وهذا هو الذي يحمل عليه كلام المانعين للتفسير بالرأي. علم التفسير للدكتور محمد حسين الذهبي –رحمه الله– من ص٤٨– ٥٢ باختصار.

هامًا في نشأة علم الكلام كما أكدنا على هذه الحقيقة من قبل.

ويركــز ابن خلدون في مقدمته على أن وجود المتشابه في القرآن كان سببًا رئيسيًا لنشأة علم الكلام فقد وقع بعض المسلمين في التشبيه والتجسيم[١].

فدعــا ذلــك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل إلى النقل فحــدث بذلك علم الكلام.. وذلك أن القرآن ورد فيه وصف المعبود بالــتتريه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل في آي كثيرة، هي سلوب (أي ســالبة عــن الله التشبيه بالخلق) كلها وصريحة في بابها، فوجب الإيمــان بها، ووقع في كلام الشارع صلوات الله عليه وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها.

ثم وردت في القرآن الكريم آي أخرى قليلة توهم التشبيه مرة في الذات وأخرى في الصفات.

فأمّا السلف فغلبوا أدلة التتريه لكثرتها ووضوح دلالتها، وعلموا استحالة التشبيه وقضوا بأن الآيات من كلام الله فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعانــيها ببحث ولا تأويل. وهذا معنى قول الكثير منهم: اقرؤها كما جاءت، أي آمنوا بأنها من عند الله، ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها لجواز أن تكون ابتلاء، فيجب الوقوف والإذعان له.

وشــذ لعصــرهم مبتدعة اتبعوا ما تشابه من الآيات وتوغلوا في التشبيه.

والحقيقة أننا نميلُ إلى أهمية العوامل الداخلية التلقائية في نشأة علم الكــلام. فقــد وجد علماء الإسلام في القرآن الكريم الحلول لقضايا

---

(١) المقدمة طبعة الشعب ص٤٢٨،٤٢٧.

العقـــيدة والثواب والعقاب والقضاء والقدر وهي مواد أصيلة وأساسية في صلب علم الكلام لهذا فقد كان القرآن الكريم عاملاً هامًا في نشأة هـــذا العــلم الإســـلامي، ففيه كل ما يتعلق بأصول الدين والتوحيد ومسائل الجبر والاختيار والنبوة وحكم مرتكب الكبيرة وغير ذلك من المسائل الكلامية.

كمـــا تعرض القرآن الكريم لقضايا كبرى تتصل بنشأة الإنسان، ونشأة الكون، وإن القرآن بحق «خاض مع من أدهشتهم جدة تعاليمه نقاشًا، قابل فيه الرأي بالرأي، والدليل بالدليل، وفي هذا الحجاج ثروة علمية تكررت في مواضع منه بأسلوب لا يمل سماعه وترداده»[1].

ويقول الدكتور يحيى هاشم: «لقد تصدى المسلمون لفهم كتابهم المـــنزل فهمًا له في ذاته: في قضية وجوده، قديمًا أو محدثًا. وفيما يضمه مـــن آيـــات أتنفتح للفهم بأحكامها أو تنغلق عليهم بمتشابهها، وفي ما تضمه الآيات من جوانب وأعماق: ظاهرًا وباطنًا تفسيرًا وتأويلاً، وفي علاقـــة القرآن وموقفه العام من التفكير في العقيدة. وفهمًا له فيما يدل علـــيه من مسائل العقيدة في الإلهيات والنبوات والسمعيات والكونيات والجدل مع أرباب المذاهب المختلفة».

ولقـــد كـــان تصدي المسلمين لهذا الفهم بأنواعه أمرًا نابعًا من صميم علاقتهم بالقرآن الكريم وانتمائهم إليه، وإيمانهم به... وفي بحث الباحثين للقرآن تعرفوا على موقفه من التفكير في العقيدة، فوجدوا منه تشـــجيعًا يدفعهـــم للنظر والاجتهاد المسترشد بهدى الله، ووجدوا في الآيـــات رؤوس مسائل، كما وجدوا فيها طريقة نظر، ووجدوا فيها قـــرارًا برأي أو انفتاحًا على بحث. ولقد تناولوهُ بالبحث في كل ذلك

(١) التفكير الفلسفي في الإسلام، للدكتور دنيا -رحمه الله- ص٣٢٤.

آخذين بصريحه. مجتهدين في مشابهه، مرتادين فيه إلى مواطن تبتعد عن أطره في بعض الأحيان[١].

وابــن عســاكر يروي عن الإمام القشيري قوله: ((والعجب ممن يقول ليس في القرآن الكريم علم الكلام، والآيات التي هي في الأحكام الشــرعية نجدها محصورة والآيات المنبهة على الأصول نجدها توفي على ذلك وتربى بكثير))[٢].

والحقــيقة أن القــرآن الكريم قد وبخ بشدة كل من يعطل عقله ويقلــد غــيره في الباطل ويرث عقائد ضالة عن أسلافه وآبائه الأولين يقــول تعالى: **﴿بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون﴾** .

والقــرآن الكريم اشتمل على جميع أنواع البراهين والأدلة. إلا أن الوارد في القرآن أوضحها وأقواها لينتفعَ بها الخاصة والعامة[٣].

ويقول الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني في كتابه علم الكلام وبعــض مشــكلاته[٤]. ((إن القرآن الكريم، إلى جانب احتوائه على العقــائد الإســلامية، قد احتوى على ذكر العقائد المخالفة لها، وعلى الحجج الداحضة لها، فكان ذلك من العوامل الهامة التي أنهضت بعض عقول المسلمين إلى البحث في العقائد. وكيفية الدفاع عنها ضد العقائد

---

(١) عوامــل وأهــداف نشأة علم الكلام في الإسلام للدكتور يحيى هاشم ص٢٩٠،٢٨٩ باختصار.

(٢) تبيين كذب المفتري، لابن عساكر ص٣٥٩.

(٣) أبجد العلوم، لصديق خان جـ٢ ص٦٣٠.

(٤) علم الكلام، للدكتور التفتازاني. ص٧، ٨.

المخالفة لها.

فمن الآيات الكريمة التي ورد فيها ذكر العقائد والمذاهب والأديان المخالفة للإسلام، قوله تعالى: **﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا* إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد﴾** [الحج:١٧].

وقوله تعالى: **﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمنَ بالله واليوم الآخر وعمل صالحًا فلهم أجرهم عند ربهم﴾** [البقرة:٦٢]. ولقد رد القرآن على مخالفيه، فرد مثلاً على الدهرية الذين قالوا: **﴿وما يهلكنا إلا الدهر﴾** [الجاثية: ٢٤]، ورد على أولئك الذين ألهوا الكواكب وعبدوها كالصابئة، وذلك بمثل آية إبراهيم عليه السلام: **﴿فلمَّا جن عليه الليل رأى كوكبًا قال هذا ربي فلمَّا أفل قال لا أحب الآفلين﴾** [الأنعام:١٦]. ورد على منكري النبوات بمثل قوله تعالى: **﴿وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهُدى إلا أن قالوا أبعث الله بشرًا رسولاً* قل لو كان في الأرض ملائكة يمشونَ مطمئنين لنزلنا علهم من السماء ملكًا رسولاً﴾** [الإسراء: ٩٥،٩٤].

ورد على منكري البعث بمثل قوله تعالى: **﴿يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب كما بدأنا أول خلق نعيده وعدًا علينا إنا كنا فاعلين﴾** [الأنبياء: ١٠٤].

والحقيقة أن القرآن الكريم قد تناول كما أشرنا من قبل سائر موضوعات علم الكلام.

ففي مجال الإلهيات مثلاً نجد آيات كثيرة في الدلالة على وجود الله سبحانه وتعالى مثل قوله تعالى: **﴿إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب﴾** [آل عمران:١٩٠].

وقوله تعالى: ﴿وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفعُ الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾ [البقرة: ١٦٤،١٦٣].

ويقول تعالى: ﴿أم خُلقوا من غير شيء أم هم الخالقون﴾ [الطور: ٣٥] يقول الإسفراييني: (معناهُ أم خلقوا من غير خالق كأنه قال من غير شيء خلقهم لما تقرر من استحالة ثبوت ما ثبتَ بوصف الخلق من غير خالق خلق، ولا صانعٍ دبر وصنع، وأنت تعلم أيضًا أن خالق الخلق قديم، لأنه لو كان محدثًا لافتقرَ إلى محدث. وكان حكم الثاني والثالث وما انتهى إليه كذلك. وكان كل خالق يفتقر إلى خالق آخر لا إلى نهاية. وكان يستحيل وجود المخلوق والخالق جميعًا. لأن ما شرط وجوده ما لا نهاية له من الأعداد قبله لم يتقرر وجوده لاستحالة الفراغ عما لا نهاية له لتنتهي النوبة إلى ما بعد. وأصلُ هذه الدلالة في القرآن الكريم وهو قوله تعالى: ﴿هو الأول والآخر والظاهرُ والباطن وهو بكل شيء عليم﴾ [الحديد:٣].

فبين أنه كان قبل ما يشار إليه بأنه محدث، وقوله تعالى: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾ والقيوم مبالغة من القيام وهو الثبات والوجود، هذا دليل على اتصافه بالوجود في جميع الأحوال، وأنه لا يجوز وصفه بالعدم بحال وذلك حقيقة القدم. إن الخالق لشيء ثابت موجود لا يجوز وصفه بالعدم، لأن الخالق لا يكون خالقًا إلا بأن يكون قادرًا، ولا يكون قادرًا إلا والقدرة قائمة والمعدوم لا يقبل هذه الصفات ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾ [البقرة:٢٥٥]، ﴿فتبارك الله رب العالمين﴾

[غافر:٦٤]. وذلك يوجب الثبات والقيام والوجود في جميع الأحوال من غير تغير ولا زوال[١].

ويقرر الإمام ابن تيمية -رحمه الله- أن طريقة الأنبياء صلوات الله عليهم في الاستدلال على الله سبحانه وتعالى كانت بذكر الآيات أولاً، والآيـــات هي ما يكون فيها الدليل مستلزمًا من المدلول، لا أمرًا كليًا، فإن استعملوا القياس فإنهم يستعملون قياس الأولى لا قياس الشمول[٢].

والحقيقة أن وجود الله أوضح من أن يبرهن عليه: (لكنه وجد في الأزمنة من ينكر وجود الصانع، وأن القرآن رد على هؤلاء في استفاضة وتـــنوع[٣]. لقد استدل القرآن على وجود الله تعالى كما رأينا بدليل الصـــنع وبدلـــيل الـــنظام أي الاستدلال بوجود العالم ونظامه وسير الكواكب والشموس وتعدد الموجودات وبمبدأ كل حادث لا بد له من محدث، ودليل العناية، وبالدليل المستند إلى فكرة الكمال وغير ذلك.

عـــن أبي الضحى قال: لما نزلت هذه الآية ﴿**وإلهكم إله واحد**﴾ عجـــب المشركون وقالوا: إن محمدًا يقول أن إلهكم إله واحد، فليأتنا بآيـــة إن كـــان مـــن الصـــادقين فأنزل الله عز وجل: ﴿**إن في خلق الســـماوات والأرض واختلاف الليل والنهار**﴾ إلى قوله: ﴿**لآيات لقوم يعقلون**﴾ [٤].

---

(١) التبصير في الدين للإسفراييني، تحقيق كمال الحوت. طبع بيروت، ص١٥٤-١٥٦.

(٢) مختصر نصيحة أهل الإيمان للسيوطي ص٢٥٢.

(٣) التفكير الفلسفي في الإسلام للدكتور عبد الحليم محمود ص٦٤.

(٤) البقرة: ١٦٣-١٦٤. أخرج الحديث البيهقي في شعب الإيمان عن أبي الضحى.

يقول البيهقي في الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد[١]: ((ذكر الله عز وجل خلق السماوات بما فيها من الشمس والقمر والنجوم المسخرات، وذكر خلق الأرض بما فيها من البحار والأنهار والجبال والمعادن، وذكر اختلاف الليل والنهار وأخذ أحدهما من الآخر، وذكر الفلك التي تجري في البحر بما ينفعُ الناس وذكر ما أنزل الله تعالى من السماء من المطر الذي فيه حياة البلاد، وبه وبما وضع الله في الليل والنهار من تعاقب الحر والبرد يتم رزق العباد والبهائم والدواب، وذكر ما بث في الأرض من كل دابة مختلفة الصور والأجساد، مختلفة الألسنة والألوان وذكر تصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض، وما فيهما من منافع الحيوانات وما في جميع ذلك من الآيات البينات لقوم يعقلون، ثم أمر في آية أخرى بالنظر فيهما فقال لنبيه ﷺ: **﴿قل انظروا ماذا في السماوات والأرض﴾** [٢] يعني والله أعلم من الآيات الواضحات، والدلالات النيرات، وهذا لأنك إذا تأملت هيئة هذا العالم ببصرك واعتبرتها بفكرك وجدته كالبيتِ المبني المعد فيه جميع ما يحتاج إليه ساكنه من آلة وعتاد فالسماء مرفوعةَ كالسقف، والأرض مبسوطة كالبساط، والنجوم منضودة كالمصابيح، والجواهر مخزونة كالزخائر، وضروب النبات مهيأة للمطاعم والملابس والمآرب وصنوف الحيوان مسخرة للمراكب، مستعملة في المرافق، والإنسان كالملك للبيت، المخول ما فيه، وفي هذا دلالة واضحة على أن العالم مخلوق بتدبير وتقدير ونظام، وإن له صانعًا حكيمًا تام القدرة بالغ الحكمة، وهذا

---

(١) الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للإمام الحافظ أبي بكر البيهقي المتوفى سنة ٤٥٨ هـ، ص٢١٣ وما بعدها.

(٢) يونس: ١٠١

فـيما قـرأته من كتاب أبي سليمان الخطابي -رحمه الله-. قال الشيخ -رحمه الله-: ثم إن الله تعالى حضهم على النظر في ملكوت السماوات والأرض وغيرهمـا مـن خلقه في آية أخرى فقال: ﴿ **أو لم ينظروا في ملكـوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء وأن عسى أن يكون قد اقتربَ أجلهم فبأي حديث بعده يؤمنون**﴾[1] يعني بالملكوت الآيات يقول: أو لم ينظروا فيها نظر تفكر وتدبر حتى يستدلوا بكونها محلاً للحوادث والتغييرات على أنها محدثات، وأن المحدث لا يستغني عن صانع يصنعه على هيئة لا يجوز عليه ما يجوز على المحدثات كما استدل إبراهـيم الخليل عليه السلام بمثل ذلك، فانقطع عنها كلها إلى رب هو خالقهـا ومنشئها فقال: ﴿**إني وجهتُ وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفًا وما أنا من المشركين**﴾ [2].

وحثهم على النظر في أنفسهم والتفكر فيها فقال: ﴿**وفي أنفسكم أفـلا تبصرون**﴾ [3] يعني لما فيها من الإشارة إلى آثار الصنعة الموجودة في الإنسان من يدين يبطش بهما ورجلين يمشي عليهما وعين يبصر بها وأذن يسـمعُ بها، ولسان يتكلمُ به، وأضراسٌ تحدث له عند غناه عن الرضـاع، وحاجته إلى الغذاء يطحنُ بها الطعام، ومعدة أعدت لطبخ الغـذاء، وكـبد يسـلك إلـيها صفوه، وعروق ومعابر تنفذ فيه إلى الأطـراف، وأمعـاء يرسب إليها ثقل الغذاء، ويبرز عن أسفل البدن، فيستدلُ بها على أن لها صانعًا حكيمًا عالمًا قديرًا.

أخبرنا أبو علي الحسين بن محمد بن علي المروذباري، أنا

---

(١) الأعراف: ١٨٥.

(٢) الأنعام: ٧٩.

(٣) الذاريات: ٢١.

إسماعيل بن محمد الصفار، ثنا عباس بن محمد، ثنا عبيد الله بن موسى، ثنا عن أبي جريج، عن محمد بن المنكدر، عن عبد الله بن الزبير: ﴿**وفي أنفسكم أفلا تبصرون**﴾ قال: سبيل الخلاء والبول[١].

وأخبرنا يحيى بن إبراهيم، حدثني محمد بن محمد بن عبيد الله الأديب، ثنا محمود بن محمد، ثنا عبد الله بن الهيثم، ثنا الأصمعي، قال سمعتُ ابن السماك: يقال لرجل: تبارك من خلقك فجعلك تبصر بشحم وتسمعُ بعظم، وتتكلم بلحم. قلنا ثم إنا رأينا أشياء متضادة من شأنها التنافر والتباين والتفاسد مجموعة في بدن الإنسان وأبدان سائر الحيوان، وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فقلنا: إن جامعًا جمعها وقهرها على الاجتماع وأقامها بلطفه، ولولا ذلك لتنافرت ولتفاسدت، ولو جاز أن تجتمع المتضادات المتنافرات وتتقاوم من غير جامع يجمعها لجاز أن يجمع الماء والنار ويتقاوما من ذاتهما من غير جامع يجمعهما ومقيم يقيمهما وهذا ما حل لا يتوهم، فثبتَ أن اجتماعها إنما كان بجامع قهرها على الاجتماع والالتئام وهو الله الواحد القهار، وقد حكي عن الشافعي -رحمه الله- أنه احتج بقريب من هذا المعنى حين سأله المريسي[٢]. عن دلائل التوحيد في مجلس الرشيد، وقد بين الله تعالى في كتابه العزيز تحول أنفسنا من حالة إلى حالة وتغيرها، ليستدل بذلك على خالقها ومحولها فقال: ﴿**ما لكم لا ترجونَ لله وقارًا* وقد خلقكم أطوارًا**﴾[٣]. وقال: ﴿**ولقد خلقنا**

---

(١) أخرجه البيهقي في "الشعب" عن عبد الله بن الزبير، وأخرجهُ الخرائطي في مساوئ الأخلاق عن علي -رضي الله عنه-، الدر المنثور ٦:١١٤.

(٢) هو بشر بن غياث بن أبي كريمة عبد الرحمن المريسي، معتزلي، متهم.

(٣) نوح: ١٣، ١٤

الإنسان من سلالة من طين* ثم جعلناهُ نطفة في قرار مكين* ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظامًا فكسونا العظام لحمًا ثم أنشأناهُ خلقًا آخر فتبارك الله أحسنَ الخالقين ثم إنكم بعد ذلك لميتون﴾ [(١)]. فالإنسان إذا فكر في نفسه رآها مدبرة وعلى أحوال شتى مصرفة. كان نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم لحمًا وعظمًا فيعلم أنه لم ينقل نفسه من حال النقص إلى حال الكمال، لأنه لا يقدرُ أن يحدث لنفسه في الحال الأكمل التي هي حال كمال عقله وبلوغ أشده عضوًا من الأعضاء ولا يمكنه أن يزيد في جوارحه جارحة، فيدله ذلك على أنه في حال نقصه أو ضعفه عن فعل ذلك أعجز، وقد يرى نفسه شابًا ثم كهلاً ثم شيخًا وهو لم ينقل نفسه من حال الشباب والقوة إلى الشيخوخة والهرم، ولا اختاره لنفسه، ولا في وسعه أن يزايل حال المشيب ويراجع قوة الشباب، فيعلم بذلك أنه ليس هو الذي فعل هذه الأفعال بنفسه، إن لم يكن صانعًا صنعه وناقلاً نقله من حال إلى حال، ولولا ذلك لم تتبدل أحواله بلا ناقل ولا مدبر، ثم يعلم أنه لا يأتي الفعل المحكم المتقن، ولا يوجد الأمر والنهي ممن لا سمع ولا بصر ولا كلام، ولا حياة له ولا علم ولا قدرة ولا إرادة فيستدل بذلك على أن صانعه حي عالم قادر مريد سميع بصير، ثم يعلم استغناء المصنوع بصانع واحد، وعلو بعضهم على بعض وما يدخل من الفساد في الخلق أن لو كان معه آلهة فيستدل بذلك على أنه إله واحد لا شريك له، كما قال عز من قائل: **﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذًا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون* عالم**

---

(١) المؤمنون: ١٢-١٥.

الغيب والشهادة فتعالى عما يشركون﴾ [١] ثم يعلم أن صانع العالم لا يشبه شيئًا من العالم لأنه لو أشبه شيئًا من المحدثات بجهة من الجهات لأشبهه في الحدوث من تلك الجهة، ومحال أن يكون القديم محدثًا أو يكون قديمًا من جهة، حديثًا من جهة، ولأنه يستحيل أن يكون الفاعل يفعل مثله، كالشاتم لا يكون شتمًا وقد فعل الشتمُ، والكذاب لا يكون كذبًا وقد فعل الكذب ولأنه يستحيل أن يكون شيئان مثلين يفعل أحدهما صاحبه، لأنه ليس أحد المثلين أن يفعل صاحبه أولى من الآخر وإذا كان كذلك لم يكن لأحدهما على الآخر مزية يستحق لأجلها أن يكون محدثًا له، لأن هذا حكم المثلين فيما تماثلا فيه وإذا كان كذلك استحالَ أن يكون الباري سبحانه مشبهًا للأشياء فهو كما وصف نفسه: **﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾** [٢] وقال: **﴿قل هو الله أحد* الله الصمد* لم يلد ولم يولد* ولم يكن له كفوًا أحد﴾** [٣].

حدثنا أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحافظ، أنا أبو عبد الله محمد ابن يعقوب الحافظ وأبو جعفر محمد بن صالح بن هانئ، قالا: ثنا الحسن بن الفضل، ثنا محمد بن سابق، ثنا أبو جعفر الرازي، عن الربيع بن أنس، عن أبي العالية، عن أبي بن كعب أن المشركين قالوا: يا محمد صف لنا ربك، فأنزل الله تبارك وتعالى: **﴿قل هو الله أحد* الله الصمد* لم يلد ولم يولد﴾** لأنه ليس شيء يولد إلا سيموت وليس شيء يموت إلا سيورث وإن الله تبارك وتعالى لا يموتُ ولا يورث **﴿ولم يكن له كفوًا أحد﴾** لم يكن له شبيه ولا عدل **﴿ليس كمثله شيء﴾**.

---

(١) المؤمنون: ٩١،٩٢.

(٢) الشورى: ١١.

(٣) الإخلاص: ١-٤.

أخـــبرنا أبو زكريا يحيى بن إبراهيم، أنا أبو الحسن الطرائفي، ثنا عثمان بن سعيد، ثنا عبد الله بن صالح، عن معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس في قوله عز وجل: ﴿**ولله المثلُ الأعلى**﴾[١] يقـــول: ﴿**لـــيس كمثله شيء**﴾ وفي قوله: ﴿**هل تعلمُ له سَميًّا**﴾ [٢] يقـــول: هل تعلمُ للرب مثلاً أو شبيهًا؟ قلنا: وقد سلك بعضُ مشايخنا رحمـــنا الله وإيـــاهم في إثبات الصانع وحدث العالم طريق الاستدلال بمقدمـــات النـــبوة ومعجزات الرسالة، لأن دلائلها مأخوذة من طريق الحِـــسّ لمـــن شاهدها، ومن طريق استفاضة الخبر لمن غاب عنها، فلما ثبتت النبوة صارت أصلاً في وجوب قبول ما دعا إليه النبي ﷺ.

مسائل كلامية في السنة المطهرة:

إذا كـــان القرآن الكريم قد حوى كثيرًا من الموضوعات ومسائل علم الكلام في رأي بعض المدافعين عن علم الكلام فإنهم يزعمونَ أيضًا أن السنة المطهرة كانت من العوامل الداخلية التي أسهمت في نشأة علم الكـــلام فهناك العديد من الأحاديث الصحيحة والحسنة حول مسائل كلامـــية مـــتعددة. ثم هناك حديث الفرق الشهير وهو الذي قال عنه الترمذي أنه حديث حسن غريب.

روي عـــن أبي عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «**ليأتين على أمتي كمـــا أتى على بني إسرائيل حذوَ النعل، حتى إن كان منهم من أتى أمـــه علانية لكان في أمتي من يصنعُ ذلك، وأن بني إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة، وتفرقت أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم**

---

(١) النحل: ٦٠.

(٢) مريم: ٦٥.

في النار إلا ملة واحدة، قالوا: من هي يا رسول الله؟ **قال: ما أنا عليه وأصحابي**»[١].

وروي عن أبي هريرة –رضي الله عنه– قال: قال رسول الله ﷺ: «**تفرق اليهود على إحدى وسبعين فرقة أو اثنتين وسبعين فرقة، والنصارى مثل ذلك، وتفترقُ أمتي على ثلاث وسبعين فرقة**»[٢].

ومن الأحاديث الصحيحة والحسنة التي نجد فيها مادة كلامية في الإلهيات ما ذكره الإمام البغوي في مصابيح السنة حيث ذكر حديثًا من الصحاح، بسنده عن أبي هريرة –رضي الله عنه– قال: جاء ناس من أصحاب رسول الله ﷺ إلى النبي فسألوه: إنا نجدُ في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به، قال: أوجدتموهُ؟ قالوا: نعم. قال: ذاك صريح الإيمان، وقال: يأتي الشيطان أحدكم فيقول: من خلق كذا؟ من خلق كذا؟ حتى يقول من خلق ربك، فإذا بلغه فليستعذ بالله ولينته، وقال: لا يزالُ الناس يتساءلون حتى يقال: هذا الله خالق للخلق فمن خلق الله؟ فمن وجد من ذلك شيئًا فليقل آمنتُ بالله ورسوله[٣].

وروى البخاري في صحيحه في باب لا عدوى من كتاب الطب عن الزهري قال أخبرني سنان بن سنان الدؤلي أن أبا هريرة –رضي الله

---

(١) قال الترمذي هذا حديث حسن غريب، لا يعرف إلا من الوجه الذي جاء به سنده.

(٢) تلبيس إبليس لابن الجوزي ص١٨، وقال الترمذي: هذا حديث صحيح. ومن العلماء من حكم بضعف حديث الفرق كابن حزم الذي ضعف رواة الحديث.

ومنهم من أخذ به كالبغدادي في الفرق بين الفرق والإيجي في العقائد العضدية، والإسفراييني في التبصير في الدين، وذلك لعدد طرقه وتعدد الصحابة الذين رووه.

(٣) مصابيح السنة للبغوي جـ١ ص٦.

عنه- قال أن رسول الله ﷺ قال: لا عدوى. فقام أعرابي فقال: أرأيت الإبــل تكون في الرمال أمثال الظباء فيأتيهم البعم الأجرب، فتجرب؟ فقال النبي ﷺ : فمن أعدى الأول؟

ويــرى أبو الحسن الأشعري في رد رسول الله ﷺ (فمن أعدى الأول؟ معــنى ضـــرورة انــتهاء الحوادث إلى أول، وذلك عند الإمام الأشعري مثال من أمثلة وجود أصول المسائل الكلامية في السنة المطهرة في رسالة استحسان الخوض في علم الكلام[1].

وهـــناك العديــد من الأمثلة الحديثية تعد أصول مسائل كلامية فيذكر مثلاً الإمام البغوي من الأحاديث الصحاح في رؤية الله في الجنة قول الرسول ﷺ: «**إنكم سترون ربكم عيانًا**»، وقول رسول الله ﷺ أيضًــا: «**إنكــم سترون ربكم كما ترونَ هذا القمرَ لا تضامونَ في رؤياكم**»[2] ومن الصحيح في مسألة القدر ما يرويه الإمام البغوي: «**ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من النار ومقعده من الجنة**، قالوا: يــا رســول الله، أفلا نتكل على كتابنا ونوع العمل؟ قال: **لا اعملوا فكل ميسر لما خلق له**»[3].

وذَكَــرَ الإسفراييني عن أبي هريرة -رضي الله عنه- عن النبي ﷺ

---

(١) رســالة في استحســان الخــوض في علم الكلام للأشعري ص٩١، ضمن ذيل اللمع للأشعري.

(٢) مصــابيح الســنة للبغوي جــ٢ ص٢٥٣، والحديثان رواهما الإمام البخاري -رضي الله عنه-.

(٣) ذكره الإسفراييني، في التبصير في الدين، ص٥٨.

أنه قال: «الإيمان بالقدر يذهب الغم»[١].

والحقيقة أننا نلاحظ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يحث العقول إلى النظر والتفكر والتعقل فلما انتقلَ رسول الله ﷺ إلى الرفيق الأعلى ولحق به صاحباهُ الشيخان أبو بكر وعمر –رضي الله عنهما– طرأت على الناس مشكلات تستدعي النظر والتفكر مثل مسألة الخلافة ومن أحق بها أهم آل بيت رسول الله أم سواهم خصوصًا بعد مقتل سيدنا عثمان بن عفان –رضي الله عنه– ومطالبة ذويه بدمه، ثم نشوب الحرب بين سيدنا علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، والسيدة عائشة –رضي الله عنها–، ثم بين سيدنا علي ومعاوية وتبع ذلك انشقاق جماعة علي بعد مسألة التحكيم المشهورة مما أدى إلى تكوين الأحزاب والفرق الإسلامية كالخوارج والشيعة والمرجئة وغيرهم. وكان لكل فرقة وحزب مذهبه الكلامي الخاص به.

الإمامة والخلافات السياسية:

من أبرز الأسباب الداخلية التي ساعدت على بزوغ علم الكلام مسألة الإمامة[٢]. والخلافات السياسية التي ارتبطت بعقائد الدين نتيجة

---

(١) الإسفراييني، التبصير في الدين، ص٥٨.

(٢) يقول الشهرستاني في الملل والنحل: "الاختلاف في الإمامة على وجهين، أحدهما: القولُ بأن الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار. والثاني: القول بأن الإمامة تثبت بالنص والتعيين. فمن قال أن الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار قال بإمامة كل من اتفقت عليه الأمة أو جماعة معتبرة من الأمة إمَّا مطلقًا وإمَّا بشرط أن يكون قرشيًا على مذهب قوم وبشرط أن يكون هاشميًا على مذهب قوم إلى شرائط أخر.

لـــتكفير إحدى الفرق فرقة أخرى أو الفرق الأخرى من المسلمين. أو تكفــير خلــيفة من الخلفاء أو حاكم من الحكام نتيجة لإيمائهم بعقائد خاصة بهم.

فالخوارج مثلاً كما نعلم كانت تجمع على تكفير الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، كما كانوا يرون تكفير مرتكب الكبيرة.

وكان الروافض من الشيعة يرون إكفار من ترك الائتمام بالإمام عــلي كــرم الله وجهه وكل من حاربه فالروافض من الشيعة اختلفوا فــيمن حــارب الإمام علي وهم فرقتان: فالفرقة الأولى منهم يقولونَ بإكفار من حارب عليًا وتضليله، ويشهدون بذلك على طلحة والزبير ومعاويــة بــن أبي سفيان، وكذلك يقولون فيمن ترك الائتمام به بعد الرسول ﷺ . والفرقة الثانية منهم: يزعمونَ أن من حاربَ عليًا عنادًا للرسول ﷺ، وردًا عليه، فهم كفار. وكذلك يقولون في ترك أصحاب رســول الله ﷺ الائــتمام بعلي بعده: أنهم إن كانوا الائتمام به عنادًا للرســول وردًا عليه فهم كفار، وإن كانوا تركوا ذلك لا على طريق

-

ومــن قـــال بـــالأول فقد قال بإمامة الخلفاء ومعاوية وأولاده وبعدهم بخلافة مروان وأولاده، والخـــوارج اجــتمعوا في كـــل زمان على واحد منهم بشرط أن يبقى على مقتضـــى اعــتقادهم ويجري على سلم العدل في معاملاتهم وإلا خذلوهُ وخلعوهُ وربما قتلوه.

ومــن قـــالوا أن الإمامـــة تثبت بالنص اختلفوا بعد علي -رضي الله عنه- فيمن هو منصوص عليه بعده.

الملل والنحل ص٢٩، ٣٠ للشهرستاني.

العناد والتكذيب للرسول ﷺ والرد عليه فسقوا و لم يكفروا[١].

ولقد كان مقتل الإمام علي ثم مقتل الإمام الحسين -رضي الله عنهما- سببًا لانتشار مذهب التشيع لآل البيت نتيجة ما استشعره بعض المسلمين من ندم لقتل -رضي الله عنه- الحسين قتلة خبيثة وحمل رأسه إلى عبيد الله بن زياد، وكذا حملت سبعونَ رأسًا إليه من رؤوس آل البيت -رضي الله عنهم أجمعين-.

ومن العجيب أنه في الموقعة التي قتل فها سيد شباب أهل الجنة الإمام الحسين -رضي الله عنه- حمل عمرو بن الحجاج أمير ميمنة جيش ابن زياد على جماعة الحسين وهو يقول للناس معه: قاتلوا من مرق من الدين، وفارق الجماعة.

فيرد عليه الحسين: ويحك يا حجاج أَعَلَيَّ تحرض الناس؟ أنحنُ مرقنا من الدين وأنت تقيمُ عليه؟ ستعلمونَ إذا فارقت أرواحنا أجسادنا من أولى بصلي النار[٢].

وفي تحقيقه على كتاب تبيين كذب المفتري لابن عساكر. يرى الكوثري «أن الخوارج والشيعة نشأوا بسبب عاطفة سياسية لا دخل للعلم فيها، وأن المرجئة نشأت وليدة نوع من البحث العلمي، وأن الجبرية نتجت عن بحث غير علمي داعية إلى الخمود، وإن القدرية نشأت نتيجة بحث علمي، وأن المعتزلة نتجت عن بحث علمي وشره عقلي»[٣].

---

(١) مقالات الأشعري جـ١ ص١٢٢.

(٢) البداية والنهاية لابن كثير جـ٨ ص١٨٢.

(٣) تبيين كذب المفتري على أبي الحسن الأشعري لابن عساكر تحقيق الكوثري، ص١٩،١٨.

وكـــان لمعظـــم الفرق الإسلامية موقفها من الحياة السياسية التي تعاصـــرها فالمعـــتزلة مثلاً كانوا متهمين بالوقوف موقف الكراهية من الحكـــم الأموي، وكانوا مجتمعين على البراءة من عمرو ومعاوية ومن كان في شيعتهما[١].

وكان واصل متوقفًا في أمر عثمان وعلي وطلحة والزبير وعائشة، ويقول بتفسيق أحد الفريقين لا على التعيين.

ويقـــال أحـــيانًا أن أسلاف المعتزلة الكلاميين كانوا من معتزلة الصـــراع بين علي ومعاوية من أمثال، سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمـــر بـــن الخطـــاب، ومحمد بن مسلمة، وأسامة بن زيد بن حارثة والأحنف بن قيس.

وإننا نلاحظ أنه في العصر العباسي الأول ارتفعت مكانة المعتزلة وكان لهم تأثيرهم على السياسة والحكم وارتفع رأس المعتزلة في حكم أبي جعفـــر المنصور لعلاقة عمرو بن عبيد الوثيقة به وفي عهد الرشيد كـــان لبعضـــهم كـــثير من الاحترام وفرص لتقلد المناصب، مثل ابن السـماك محمـــد بـــن صبيح الكوفي (ت ١٨٣هـــ)، ويحيى بن حمزة الحضرمي (ت ٨٣هـــ)، ويحيى بن المبارك البزيدي (ت ٢٠٢هـــ)[٢].

ويقول الدكتور التفتازاني إن الخلافات السياسية الحادثة في صدر الإسلام قد ارتبطت بالدين وعقائده ارتباطًا وثيقًا، وترتب عليها انقسام المســـلمين إلى فرق متباينة خائضة في البحث في العقائد على نحو جدلي خلافي فكان هذا من أهم العوامل التي عجلت بظهور علم العقائد، أو علم الكلام عند المسلمين[٣].

---

(١) الانتصار للخياط ص٧٣.

(٢) المعتزلة لزهدي جار الله، ص١٥٨.

(٣) علم الكلام، للدكتور التفتازاني، ص١٩.

لكن ما الذي جعل تلك الخلافات السياسية بين المسلمين مرتبطة عندهم بالعقائد؟.

يجيب عن ذلك الدكتور التفتازاني بوضوح تام فيقول: إن الخلاف السياسي بين المسلمين ما كان ليبتعد عن الدين، لأن لكل فريق من الفرق المتنازعة كان يلجأ إلى نصوص الدين دائمًا ليؤيد موقفه وهذا يدعوهُ إلى الاجتهاد في فهم النصوص أو تأويلها تأويلاً خاصًا، عندئذ صار كل حزب سياسي فرقة دينية لها معتقداها، كالشيعة والخوارج والمرجئة ثم عمد أصحابُ كل فرقة بعد ذلك إلى اصطناع شعراء وعلماء تلك الفرق الأحاديث ليدعموا بها معتقداهم، فصار الأمر متعلقًا بالدين ومسائله الاعتقادية تعلقًا كبيرًا[1].

هكذا كانت الحياة السياسية سببًا داخليًا هامًا لإقامة مثل هذا العلم الذي يساعد العالم فيه على معرفة الحجج الصحيحة من الحجج الفاسدة وكيف يدعم وجهة نظره عن طريق اجتهاده في فهم النصوص وتأويلها.

٢- العوامل الخارجية لنشأة علم الكلام

لا شك أن تأثيرات الحضارات المختلفة على العقلية الإسلامية والعربية لعبت دورها في نشأة علم الكلام.

ولا يستطيع أحد أن ينكر أثر التزاوج بين الحضارات المختلفة والاقتباس والنقل وتأثير الثقافات على العقلية الإسلامية المتفتحة والمتسامحة ونتيجة لما تميز به الإسلام من دعوته إلى حرية العقيدة والفكر والكلمة.

---

(١) علم الكلام للتفتازاني، ص١٨.

ومنذ الفتح الإسلامي كانت شروط الفتح الإسلامي تسمح ببقاء بـــذور تلـــك الحضارات عند طوائف كبيرة من الأهالي الذين واصلوا التمتع بعاداتهم وقوانينهم ولغاتهم على شريطة أن يعطوا الجزية، وكان طبيعيًا أن تتأسس الروابط والعلاقات بين الفاتحين وأهل البلاد في وقت مـــبكر سواء أكانَ ذلك بسبب الجوار أم بسبب اعتناق الإسلام، وقد أخـــذ ذلك المظهر يزداد باضطراد لما يجلبه من المزايا المادية والأدبية بيد أن العلاقـــات المتبادلة لم تتوثق أواصرها إلا في ظل العباسيين الأوَّلين، كما أنه في نفس الوقت الذي أتيحت فيه حرية واسعة للأفكار كانت هناك حماية رسمية تشجع هذه العلاقات أيضًا[1].

ومهما يكن من تأثير العوامل الخارجية نتيجة لتزاوج الحضارات وتمازجها فالواقع أن العوامل الخارجية لنشأة الفكر الإسلامي لم تمح قط جوهـــر وأصالة هذا الفكر النابع من ذاته الإسلامية العظيمة. وما كان هـــذا التحدي الخارجي إلا ليزيد من إبراز جوهر هذا الفكر الإسلامي وقوته وأصالته الواضحة لكل باحث موضوعي منصف.

مـــن ناحية أخرى لا نستطيع أن ننكر أن نظرية تبادل الأسلحة وتـــبادل المواقف والأفكار لعبت دورًا محدودًا في نشأة هذا العلم فمثلاً نلاحـــظ[2] أن قومًـــا كالمعـــتزلة محاطين بأعداء كثيرين متدربين على

---

(١) العلم عند العرب تأليف الدومييلي ترجمة ابن عمي الدكتور عبد الحليم النجار –رحمه الله– رحمة واسعة، ص١٢٣.

(٢) نيبرج في مقدمته لكتاب الانتصار للخياط ص٢.

وهـــناك مـــن يـــرى أن المعـــتزلة هم أول من بدأ بتعمق وتبحر في علم الكلام مثل الشهرســـتاني في الملـــل والـــنحل حيث يقول: "طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب

المناظرة.. لأن من نازل عددًا عظيمًا فهو مربوط به، مقيد بشروط القتال وتقلب أحواله، ويلزم أن يلاحق عدوه في حركاته وسكناته وقيامه وقعوده، وربما تؤثر فيه روح العدو وحيله، كذلك في ساحة النضال الفكري للعدو تأثير في تكوين الأفكار ليس بأقل من تأثير الحليف.

ثم هناك مسألة أخرى على جانب كبير من الأهمية وهي مسألة الشبه على الإسلام من أهل الأديان الأخرى فيمن دخلوا في الإسلام ولا زالت في صدورهم لوثات غريبة تجاه الدين الحنيف وكان لا بد أن يتصدى لأمثال هؤلاء من يبين لهم وجه الحق والحقيقة. ويدافع عن الإسلام وينافح عن عقائده بالمعقول والمنقول فكان متكلموا الإسلام هم حراس العقيدة ضد التيارات الخارجية والمناوئة للإسلام سواء من الداخل أو الخارج ذلك أنه كان قد التحق بالإسلام أناس من كل ملة دخلوهُ حاملين لما كان عندهم، راغبين أن يصلوا بينه وبين ما وجدوه، فثارت الشبهات بعد ما هبت على الناس أعاصير الفتن.

فكان لا بد من مبارزة فكرية ليبين العقل حججه الواضحة فكما أشرنا من قبل أنه دخل في الإسلام من أهل الأديان المعروقة قبله أناس لم تترع من صدورهم تعاليمهم ومعتقداتهم، ولاصقت نفوسهم لوثات جاهلة وثنية، فكان من الطبيعي أن يوردوا شبهًا على الإسلام في الخالق والمعاد وحشر الأرواح والقدر وغير ذلك، فانبرى لهم أناس من العلماء

-

الفلاسفة حيث نشرت أيام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام وأفردتها فنًا من فنون العلم، باسم الكلام"، الملل والنحل القسم الأول ص٣٦، تحقيق فتح الله بدران.

يـردون ما أوردوهُ[١] على الدين من الشبهات ويتعرفونَ إلى معتقداهم فـيقاتلونَ أهواءهـم بسلاح اتخذوه من نوع سلاحهم، ويستعملونَ عقولهـم في إدحـاض كـل بدعة جامعين في حجاجهم بين المعقول والمـنقول، فكان من ذلك علم جديد في أواخر السنة الأولى سموه علم الكلام[٢].

ومعـنى ذلـك بوضوح أنه كان لا بد من علم الكلام لتحديد العقيدة أمام أصحاب الرواسب الاعتقادية السابقة وليكشف لهم بالعقل والنقل عن جوهر التوحيد وقواعد أصول الدين.

ثم كان هناك أمر آخر أن الإسلام دخل بلادًا بها عقائد ومذاهب مختلفة يهودية ونصرانية ومجوسية.

فكـان لا بد له من علم يجلي عقيدة التوحيد الصحيحة.. أمام غـزو فكري يهودي عنيف تسللت بعضُ إسرائيلياته وتشبيهاته لبعض الفرق الإسلامية الغالية بل إننا نجد أن بعض كتب التفسير قد امتلأت بالإسـرائيليات وقد كان أثر الفكر اليهودي واضحًا لدى غلاة الشيعة بـالذات القائلين بالرجعة[٣] وكذا اليهود يقولون برجعة عزير وهارون

---

(١) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص١٥.

(٢) الإسلام والحضارة العربية لمحمد كرد على جـ٢٢، ص١٨.

(٣) لعـل السبيئة أو القائلين برجعة الإمام علي بن أبي طالب مثل على ذلك كما أن ابن كـثير يذهب إلى أن عبد الله بن سبأ كان يقول برجعة رسول الله ﷺ (البداية والنهاية لابـن كـثير جـ٧ ص١٦٨، كما أن عبد الله بن سبأ اليهودي أول القائلين بعقيدة المهدي وأن المهدية ستتحقق برجعة علي كمهدي في آخر الزمان. المهدية في الإسلام للأستاذ/ سعد محمد حسن ص٩٣.

وإن كنا نرى من زاوية أخرى أن مسألة رجعة علي وقيامه بمعجزات تشبه إلى حد كبير معجزات المسيح عيسى عليه السلام لها أثر مسيحي بالإضافة إلى الأثر اليهودي.

ويبين الإمام الأشعري مدى تأثير الروافض في رجعة الأموات بالأثر اليهودي فيقول: (اختلفت الروافض في رجعة الأموات إلى الدنيا قبل يوم القيامة وهم فرقتان: فالفرقة الأولى منهم: يزعمونَ أن الأموات يرجعونَ إلى الدنيا قبل يوم الحساب وهذا قول الأكثر منهم، وزعموا أنه لم يكن في بني إسرائيل شيء إلا ويكون في هذه الأمة مثله، وإن الله سبحانه قد أحيا قومًا من بني إسرائيل بعد الموت، فكذلك يحيي الأموات في هذه الأمة ويردهم إلى الدنيا قبل يوم القيامة.

والفرقة الثانية منهم، وهم أهل الغلوّ: ينكرون القيامة والآخرة، ويقولون: ليس قيامة، ولا آخرة، وإنما هي أرواح تناسخ في الصور، فمن كان محسنًا جوزي بأن ينقل روحه إلى جسد لا يلحقه فيه ضرر ولا ألم ومن كان مسيئًا جوزي بأن ينقل روحه إلى أجساد يلحق الروح في كونه فيها الضرر والألم، وليس شيء غير ذلك، وإن الدنيا لا تزال أبدًا هكذا[1].

---

(١) مقالات الأشعري، ص١١٤.

يقول مولانا الشيخ محمد أبو شهبة في كتابه الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، ص٣٢، ٣٣. "كان من أثر اتساع الإسلام دخول كثير من أبناء الأمم المغلوبة فيه، ومنهم الفارسي، ومنهم الرومي، ومنهم المصري، ومنهم المخلص للإسلام، ومنهم المنافق الذي يكن في نفسه الحقد على الإسلام ويتظاهر بحبه، ومنهم

وأثـــر اليهودي عبد الله بن سبأ لدى غلاة الشيعة معروف لدى الموضوعيين من الباحثين.

الـــزنديق الـــذي يسعى بشتى الوسائل لإفساده وتشكيك الناس فيه، ومنهم اليهودي الذي لا يزال مشدودًا إلى يهوديته، ومنهم النصراني الذي لا يزال يحن إلى نصرانيته.

وقـــد انـــتهز أعـــداء الإسلام من المنافقين، والزنادقة، واليهود سماحة الحَيِيِّ عثمان بن عفـــان -رضـــي الله عنه- ودماثة خلقه، فبذروا البذور الأولى للفتنة، فكان ابن سبأ اليهودي الخبيث يطوف في الأقاليم، ويؤلب الناس عليه، وقد أخفى هذه السموم التي كـــان ينفثها تحت ستار التشيع وحب سيدنا علي، وآل البيت الكرام فصار يزعم أن علـــيًا -رضـــي الله عنه- هو وصي النبي، والأحق بالخلافة حتى من أبي بكر، وعمر -رضي الله عنهما-، ووضع على النبي ﷺ حديثًا: (لكل نبي وصي، ووصيي علي) لم يقـــف الأمر عند حد هذه الدعوة بل ادعى ألوهيته وقد طارده سيدنا عثمان. فهرب فـــلمّا كان عهد سيدنا على طارده وأحل دمه. فما كان ليرضى بهذه الدعوات الخبيثة التي يشنها هذا المغيظ المحنق على الإسلام والمسلمين.

وممـــا يؤســـف له: أن دعوته وجدت آذانًا صاغية من بعض الأمة وبخاصة أهل مصر، وقـــد نجـــح هـــذا اليهودي في إثارة الفتنة التي أطاحت برأس الخليفة الثالث عثمان -رضي الله عنه- وما أن تولى الخلافة سيدنا علي حتى وجد التركة مثقلة بالخلافات، فقـــد ناصـــبه أنصار عثمان العداوة من أول يوم واستفحلت الفتنة، ووقعت حروب طاحـــنة، فـــني فيها كثيرون من خيرة المسلمين، وظهرت طائفة أخرى وهم الخوارج الذيـــن لم يرتضوا التحكيم بين علي ومعاوية وكانت النهاية: أن أطاحت الفتنة ركنًا آخـــر مـــن أركـــان الإسلام، وهو الخليفة الرابع، وأضحت الأمة الإسلامية في فرقة واخـــتلاف، ودب إليها داء الأمم قبلها، وتمخضت الفتنة عن شيعة ينتصرون لمعاوية وبـــني أمـــية. وقـــد اســـتباحَ بعضُ هؤلاء لأنفسهم أن يؤيدوا أهواءهم ومذاهبهم بما يقويها، وليس ذلك إلا في الحديث بأنواعه من أحكام وتفسير وسير، وغيرها.

وطائفة الغرابية من غلاة الشيعة –متأثرونَ بكراهية اليهود لجبريل علـــيه السلام ولهذا فإن الغرابية تزعم أن جبريل غلط في طريقه فذهب إلى محمـــد لأنه كان يشبهه: وقالوا كان أشبه من الغراب بالغراب[1]. وزعمـــوا أن علـــيًا كان الرسول وأولاده من بعده رسل. هذه الطائفة تقول لأتباعها (العنوا صاحب الريش) يعنونَ جبريل عليه السلام[2].

واليهود مشبهة وكذا الهشامية من غلاة الشيعة[3].

---

(١) فَـــنَّدَ ابـــن حزم هذا الادعاء في الفصل جـــ٤ ص١٤٠ حيث قال: (أن يقع شبه ابن أربعين سنة من صبي ابن إحدى عشرة سنة حتى يغلط به جبريل عليه السلام، ثم محمد ﷺ فوق الربعة إلى طول قويم القناة كث اللحية أدعج العينين ممتلئ الساقين ﷺ قليل شـــعر الجسد أفرع، وعلى دون الربعة إلى القصر منكب شديد الانكباب كأنه كسر ثم جـــبر، عظـــيم اللحـــية، قد ملئت صدره من منكب إلى منكب إذا التحى، ثقيل العيـــنين، دقيق الساقين، أصلع عظيم الصلع ليس في رأسه شعر إلا في مؤخره يسير، كثير شعر اللحية.

ثم لـــو جاز أن يغلط جبريل وحاشا لروح القدس الأمين، كيف غفل الله –عز وجل– عن تقويمه وتنبيهه وتركه على غلطه ثلاثًا وعشرين سنة.

ثم أظـــرف مـــن هذا كله: من أخبرهم بهذا الخبر ومن خرفهم بهذه الخرافة، وهذا لا يعـــرفه إلا مـــن شاهد أمر الله تعالى لجبريل عليه السلام، ثم شاهدَ خلافه فعلى هؤلاء لعنة الله ولعنةُ اللاعنين ولعنة الناس أجمعين ما دام الله في عالمه خلق.

(٢) مختصـــر كتاب الفرق بين الفرق للبغدادي باختصار الرسعني. تحقيق فيليب حتي ص ١٥٧.

(٣) والهشامية: "فريقان أصحاب ابن الحكم الرافعي وأصحاب هاشم ابن سالم الجواليقي، والفـــريقان جمـــيعًا يدينون بالتشبيه والتجسيم، وإثبات الحد والنهاية. حتى قال هشام ابـــن الحكـــم: أنـــه نـــور يـــتلألأ كقطعة من السبيكة الصافية، أو كلؤلؤة بيضاء.

فـــإنهم أفصـــحوا عـــن التشبيه بما هو كفر محض باتفاق جميع المسلمين، وهم الأصل في التشبيه وإنما أخذوا تشبيههم من اليهود حين نســـبوا إلـــيه الولـــد، وقالوا: (عزير بن الله) أثبتوا له المكان، والحد، والنهاية، والمجيء، والذهاب، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا[1].

يقـــول الإســـفراييني: «اعلم أن جميع اليهود في أصول التوحيد فريقان، فريق منهم المشبهة وهم الأصل في التشبيه، وكل من قال قولاً في دولة الإسلام بشيء من التشبيه فقد نسج على منوالهم»[2].

أمَّـــا عـــن أهم المسائل التي أثرت فيها المسيحية في علم الكلام الإسلامي فلعل أبرزها كما يرى الدكتور حسام الألوسي[3].

مسألة البحث في قدم الصفات أو حدوثها عند متكلمينا ومحاولة القول بأنها هي ذاته كرد فعل على فكرة الأقانيم. بينما تظهر فكرة قدم الصفات التي هي ليست نفس الذات كبديل وشبيه لفكرة الأقانيم.

وفي قـــول المرجـــئة بأن للعَذَابِ والنار في الآخرة نهاية، أن هذا القول هو قول آباء الكنيسة الشرعية وكان يقول به أوريجيون، وتيودور

والجواليقي يقول: بالصورة اللحم والدم واليد والرجل والأنف والأذن والعين وإثبات القلب، والعقل بأول وهلة يعلم أن من كانت هذه مقالته لم يكن له في الإسلام حظ.

التبصير في ا لدين، للإسفراييني، ص٤٠،٣٩.

(١) المرجع السابق ص٤١.

(٢) التبصيرفي الدين للإسفراييني ص١٣٣.

(٣) في بحـــثه عـــن نشأة الفكر الإسلامي في بواكيره الكلامية، مجلة عالم الفكر الكويتية المجلد السادس- العدد الثاني ١٩٧٥م، ص١٨٩،١٨٨.

الطرسوي، وتيودور المصيص، وهذا قول يعارض رأي الكنيسة الغربية التي ترى خلود عذاب النار.

ولا يستطيع الباحث أن يغفل هذا التشابه بين فكرة الغلاة عن علي بن أبي طالب –رضي الله عنه–، وبين المسيح كما نجده عند المسيحيين فإن فكرة ألوهية علي ورجعته وقيامه بمعجزات تشبه معجزات المسيح وفكرة المهدي لأن تكون ذات أثر مسيحي إلى جانب الآثار الأخرى. بالإضافة إلى تأثير المسيحية في التصوف. خصوصًا فكرة الحب حيث يرى جولد زيهر أن الرجعة أصلها يهودي مسيحي مشترك. بالإضافة إلى تأثير المسيحية في التصوف خصوصًا في فكرة الحب.

وكذلك يعزو البعض مثل آدم ميتز التشبيه عن بعض المشبهة، والحلولية إلى التأثير المسيحي: وكذلك فعل مؤرخونا القدامى كما نجد ذلك في معظم كتب الفرق.

والذي نريد أن نؤكده أن بصمات الأثر اليهودي أو المسيحي لدى الفرق الإسلامية لم تظهر إلا في فكر الغلاة والمتطرفين من أصحاب هذه الفرق. أمَّا سائر الفرق الإسلامية المعتدلة فلا نجد آثارًا تذكر في أفكارهم يرجع مردها لتأثير يهودي أو مسيحي.

يقول الدكتور التفتازاني: ونتيجة لذلك الخلاف الواضح بين عقائد الإسلام وعقائد الأديان السماوية الأخرى، ولما أظهره بعضُ المسلمين الذي سبق انتماؤهم إلى تلك الديانات من شبهات، كان لا بد للمسلمين من الدفاع عن العقائد الإسلامية، والدخول في صراع عقائدي مع اليهود والنصارى. وطبعي أن يحاولَ كل فريق عندئذ أن ... الآخر بالحجة.

وهنا ظهرت حاجة المسلمين منذ أواخر العصر الأموي إلى الاطلاع على المنطق اليوناني للاستعانة به في الرد على اليهود والنصارى الذين كانت ثقافتهم فلسفية يونانية فكان ذلك كله من الأسباب التي دعت إلى وجود علم الكلام[1].

وإذا انتقلنا إلى أثر الفرس في نشأة الفكر الكلامي والفلسفي لدى المسلمين نلاحظ أن المسلمين حينما فتحوا بلاد الفرس واختلطوا بأهلها وجدوا بها فكرًا وثنيًا وحضارة وثنية واضحة ومن المعلوم عن الفكر الإسلامي الصحيح يرفض ما لا يناسبه ولا يتناسب مع عقيدة التوحيد.

ولقد أثر الفكر الغنوصي الفارسي[2] لدى الزنادقة وغلاة فرق الشيعة والقرامطة والباطنية لدرجة أن المهدي طارد أتباع هذه الفرق

---

(١) علم الكلام وبعض مشكلاته، للدكتور: التفتازاني، ص٢٢.

(٢) يقول الدكتور علي مصطفى الغرابي في كتابه "تاريخ الفرق الإسلامية": عرف الفرس فلسفة اليونان من عهد كسرى أنو شروان (ملك فارس من سنة ٥٣١هـ-٥٧٩م) الذي أسس في "جند يسابور" معهدًا للدراسات الفلسفية والطبية، وكان أساتذة هذا المعهد من المسيحيين النسطوريين.

ولقد كان "أنو شروان": ذا ثقافة واسعة ولهذا شمل تسامحه الديني النساطرة واليعاقبة مع مخالفتهم إياه في عقيدة الوثنية.

وكذلك حين أغلق جوستنيان مدرسة "أثينا" في سنة ٥٢٩م جاء إلى بلاد الفرس سبعة من فلاسفة ا لمذهب الأفلاطوني الجديد فآواهم "أنو شروان" وأكرم وفادتهم إلى أن رجعوا إلى بلادهم في سنة ٥٤٩م. ولما جاء المسلمونَ إلى الفرس واختلطوا بأهلها ونقلوا معارف الفرس إلى لغتهم وكان من بينها هذه الفلسفة، تأثروا بها كذلك كما تأثر بها من قبلهم منه الأمم القديمة. "تاريخ الفرق الإسلامية" للدكتور الغرابي ص١٤٣

في كـــل مكـــان ولعل الفكر الغنوصي كان أحد الأسباب لاستخدام أسلوب التأويل الغريب والمتطرف لدى بعض فرق الغلاة والجماعات التي تدعي أحيانًا تأويلاً باطنيًا وتأملاً باطنيًا وذوقًا غنوصيًا صرفًا.

يقول الدكتور التفتازاني —رحمه الله-:

((وكما كان هناك صراع بين عقائد الإسلام وعقائد أهل الكتاب مـــن اليهود والنصارى، فقد كان هناك كذلك صراع بين تلك العقائد وعقـــائد الفـــرس الوثنية فقد كان للفرس قبل الفتح الإسلامي ديانات خاصة، كما كانت لهم حضارة معروفة، ولما استفحل أمرهم في الدولة العباسية، فاعتمد بعضُ الخلفاء العباسيين عليهم، نجد بعضهم وقد أعلن أراء إلحادية، تظهرنا على أنهم قد أسلموا دون أن يتخلصوا من ديانتهم القديمة وعاداتهم الموروثة، كما تظهرنا على أنهم قد أرادوا بنشرها كيدًا للإســـلام، نتيجة حقدهم على زوال ما كان لهم من مجد سالف، وقد كـــان من هؤلاء من دان قبل إسلامه بالمجوسية والمانوية والزرادشتية، وهـــي ديانـــات شرك ووثنية، فكان لا بد أن تنهض طائفة من علماء المسلمين من ذوي الخبرة بالمنطق وبراهينه للرد عليهم، وهذا هو ما فعله المعتزلة من المتكلمين الذين كانت بينهم وبين المجوس محاورات معروفة، فـــأدى هذا كله إلى إرساء قواعد علم الكلام، كما أظهر وجه الحاجة إليه عند المسلمين بوضوح))[1].

---

(١) أبو الوفا التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، ص٢٣،٢٢.

المبحث الثالث

مآخذ على علم الكلام وعلمائه

المبحث الثالث

مآخذ على علم الكلام وعلمائه

لعـــل من أبرز المآخذ التي تؤخذ على علماء الكلام أن جمهورهم مـــن متكلمي المعتزلة والأشاعرة يرونَ أن الأدلة النقلية تفيد الظن ولا تفـــيد الـــيقين، ومعـــنى ذلك أن أدلة ونصوص القرآن الكريم والسنة الشريفة لا تفيد في إثبات مسائل الإيمان. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في ذلك:

«يزعم كثير من القدرية والمعتزلة أنه لا يصح الاستدلال بالقرآن الكـــريم على حكمة الله وعدله، وأنه خالق كل شيء وقادر على كل شـــيء. وتـــزعم الجهمـــية من هؤلاء ومن اتبعهم من بعض الأشعرية وغيرهم أنه لا يصح الاستدلال بذلك على علم الله وقدرته، وعبادته، وأنـــه مستو على العرش، ويزعم قوم من غالية أهل البدع أنه لا يصح الاستدلال بالقرآن والحديث على المسائل القطعية مطلقاً، بناء على أن الدلالة اللفظية لا تفيد اليقين بما زعموا، ويزعم كثير من أهل البدع أنه لا يســـتدل بالأحاديـــث المتلقاة بالقبول على مسائل الصفات والقدر ونحوهما مما يطلب فيه القطع واليقين»[1].

ويعتـــبر الآمدي الأشعري الأدلة السمعية ظنية فيقول: لا يسوغ استعمالها في المسائل القطعية[2].

---

(١) ابن تيمية، مجموع من الرسائل القيمة، الرسالة الأولى قاعدة في المعجزات والكرامات، مطبعة المنار بمصر ١٣٤٩هـ، ص١٨.

(٢) الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص١٤٧.

ويقول الإمام فخر الدين الرازي الأشعري: إن الاستدلال بالأدلة اللفظية مبني على مقدمات ظنية، والمبني على المقدمات الظنية ظني لأنه مبني على نقل اللغات، ونقل النحو والتصريف، وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والإضمار والتخصيص والتقديم والتأخير والناسخ والمعارض، وكل ذلك أمور ظنية[١].

لكن يبدو لنا أن الفخر الرازي غَيرَّ من وجهة نظره هذه واستدرك على قوله بأن الأدلة اللفظية أي النقلية لا تفيد اليقين، وأشارَ إلى أنها قد تفيد اليقين، إذا اقترن بها من القرآن ما يفيد اليقين مما لا يستطيع أحد إنكاره، فقال: ربما اقترن بالدلائل النقلية أمور عُرِفَ وجودها بالأخبار المتواترة، وتلك الأمور تنفي هذه الاحتمالات، وعلى هذا التقدير تكون الدلائل السمعية المقرونة بتلك القرائن الثابتة بالأخبار المتواترة مفيدة لليقين[٢].

وقد بين الإمام ابن القيم سبب عدم استفادة جمهور علماء الكلام اليقين من أدلة الكتاب والسنة، وذكر أن ذلك راجع لاستعمالهم ألفاظ الوحي في معان اصطلحوا عليها وهي غريبة على القرآن والسنة، فلما أرادوا أن يطابقوا بين معاني ألفاظ القرآن، وبين تلك المعاني التي اصطلحوا عليها أعجزهم ذلك، فمرة قالوا: ألفاظ القرآن مجاز؟، ومرة طلبوا لها وجوه التأويل، ومرة قالوا: تتلى في الصلاة ويتبرك بقراءتها، ولا يتحاكم إليها. مثال ذلك لفظ: (الجسم) في القرآن، هو (البدن)

---

(١) الرازي، المحصول في علم الفقه، جـ١، ص٥٤٧.

(٢) الفخر الرازي، كتاب الأربعين في أصول الدين، ط حيدر آباد الدكن، الهند، ١٣٥٣ هـ، ص٤٢٦

كما قال تعالى: ﴿وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم﴾ [المنافقون:٤]. وهم اصطلحوا على تسمية كل قائم بنفسه جسمًا، ثم نفوا الجسم عن الصانع وأوهموا أنهم ينفون معناه لغة، وقصدهم نفي معناه اصطلاحًا فسموه بخلاف اسمه في اللغة، ونفوا به ما أثبته الرب لنفسه من صفات الكمال[1].

وقد رد ابن القيم على علماء الكلام الذين يرونَ أن نصوص القرآن والسنة أدلة لفظية ولا تفيد اليقين بأدلة كثيرة، منها:

أولاً: «أنه إذا كان التفاهم والعلم بمراد الحيوان من غيره حاصلاً للحيوانات، فما الظنُّ بأشرف هذا النوع وهم العقلاء المعتنون بالبيان والإيضاح؟ فما الظن بأفضل الأنبياء وأعلمهم وأكملهم بيانًا وأتمهم فصاحة وأقدرهم على التعبير عن المعنى باللفظ الذي لا يزيد عليه ولا ينقص عنه ولا يوهم غيره، وأحرص الأنبياء على تعليم الأمة وتفهيمهم، وأصحابه أكمل الأمم عقلاً وفهمًا وفصاحة وحرصًا على فهم مراده، فكيف لا يكونون قد تيقنوا مراده بألفاظه؟ وكيف لا يكون التابعون لهم بإحسان قد تيقنوا مرادهم مما بلغوهم إياه عن نبيهم، ونقلوهُ إليهم؟»[2].

ثانيًا: إن دلالة قول الرسول على مراده أكمل من دلالة شبهات هؤلاء العقلية على معارضته بما لا نسبة بينهما، فكيف تكونُ شبهاتهم تفيد اليقين وكلام الله ورسوله لا يفيد اليقين؟[3].

---

(١) ابن القيم، الصواعق المرسلة، جـ٢، ص٦٧٢-٦٧٤.

(٢) ابن القيم، الصواعق المرسلة، جـ٢، ٦٤٥.

(٣) مرجع سابق، جـ٢، ص٦٤٧.

ثالثًا: إنَّا نعلمُ بالاضطرار أن مصنفي العلوم على اختلاف أنواعها، عَلِمَ الناس مرادهم من ألفاظهم علمًا يقينيًا، وإنما يقع الشك في قليل من كلامهم. ويقل ذلك ويكثر بحسب القابل وقوة إدراكه وجودة تصوره وإلفــه لكلامهـــم وغرائبه منه. ومعلوم قطعًا أن علم الرسول بما يقوله وحرصـــه على إفهامه وتعليمه وشدة بيانه له وحرص أمته على فهمه، أعظم من حرص هؤلاء المصنفين ومن يتعلم منهم، فإذا حصل لأولئك اليقين بمعرفة مراد أرباب التصانيف، فحصول اليقين لأهل العلم بكتاب الله وسنة رسوله أولى وأحرى[1].

رابعًا: إنَّ من تأمل عامة ألفاظ القرآن وخبرها نصوصًا صريحة دالة عـــلى معـــناها دلالة لا تحتمل غيرها بوجه من الوجوه. وهذه كأسماء الأنبـــياء، وكأسماء يوم القيامة، والجنة، والنار، فهل يفهم أحد من قوله تعـــالى: ﴿**قـــل أعوذُ برب الناس* ملك الناس* إله الناس**﴾ غير الله ســـبحانه وتعالى، وهكذا جميع سور القرآن وآياته مفيدة لليقين بالمراد مـــنها. وإن أشـــكل على كثير من الناس كثير من ألفاظه، فإن هذا لا يخرجه عن إفادته اليقين، ولا يسلب الأدلة اللفظية عن إفادتها اليقين. بل كـــل علم من علوم بني آدم اليقينية القطعية تشتمل على مسائل يتقنها أصحاب ذلك العلم، وهي مسلمة عندهم ومجهولة عند كثير منهم، ولا يخـــرج ذلك العلم عن كونه يقينيًا قطعيًا. فعزل الأدلة اللفظية جملة عن الـــيقين لألفـــاظ يسيرة مشتبهة عن بعض الناس، كعزل العلوم اليقينية القطعية عن موضوعها لمسائل يسيرة فيها غير يقينية ولا قطعية[2].

---

(١) المرجع السابق، جـــ٢، ص٦٥١.

(٢) المرجع السابق، جـــ٢، ص٧٤٥.

خامسًا: أن غاية ما يقال: إن في القرآن ألفاظ استعملت في معان لم تكن تعرفها العرب، وهي الأسماء الشرعية، كالصلاة والزكاة والصيام والاعتكاف ونحوها، والأسماء الدينية، كالإسلام والإيمان والكفر والنفاق ونحوها، وأسماء مجملة لم يرد ظاهرها، كالسارق والسارقة، والزاني والزانية ونحوه. وأسماء مشتركة كالقرء. فهذه الأسماء جارية في القرآن ثلاثة أنواع: نوع بيانه معه، فهو مع بيانه يفيد اليقين بالمراد منه. ونوع بيانه في آية أخرى، فيستفاد اليقين بالمراد من مجموع الاثنين، ونوع بيانه موكول إلى الرسول ﷺ فيستفاد اليقين من المراد منه ببيان الرسول ﷺ. وليس في القرآن خطاب أريد منه العلم بمدلوله إلا وهو داخل في هذه الأقسام.

فالبيان المقترن، كقوله: ﴿**حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر**﴾ [البقرة:١٨٧]. والبيان المنفصل، كقوله تعالى: ﴿**والوالدات يرضعن أولادهنَ حولين كاملين**﴾ [البقرة:٢٣٣]. وقوله تعالى: ﴿**وفصاله في عامين**﴾ [لقمان:١٤]، مع قوله تعالى: ﴿**وحمْلُه وفصالُه ثلاثونَ شهرًا**﴾ [الأحقاف:١٥] فأفاد مجموع اللفظين بأن مدة الحمل ستة أشهر، وأمَّا البيان الذي يحيل المتكلم عليه، فكما أحال الله سبحانه وتعالى على رسوله في بيان ما أمر به عباده من الصلاة والزكاة والحج وفرائض الإسلام التي إنما علم مقاديرها وصفاتها وهيئاتها من بيان الرسول ﷺ . فلا يخرج خطاب القرآن عن هذه الوجوه، فصار الخطاب مع بيانه مفيدًا لليقين بالمراد منه، وإن لم يكن بيانه متصلاً به، وذلك لا يعزل كلام الله ورسوله عن إفادة العلم واليقين[1].

---

(١) مرجع سابق، جـ٢، ص٧٥٣ وما بعدها.

لقــد أبطل ابن القيم أدلة المتكلمين القائلين بأن نصوص الوحي أدلــة لفظية لا تفيد اليقين ورد عليهم ردودًا قوية من أكثر من سبعين وجهًــا، وبذلك أكدَّ على أن نصوص الوحي أدلة لفظية تفيد اليقين. وقــال -رحمه الله-: نعلم قطعًا جميع الأمم يعرف بعضهم مراد بعض بلفظــه، ويقطع به ويتيقنه، فقول القائل: الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين، قدح في العلوم الضرورية التي اشترك الناس في العلم بها[1].

وبــين ابن القيم أن قولهم هذا يعني انتفاء كون رسول الله ﷺ قد بلغ الناس الرسالة، وهذا مستحيل فقال: إن الله سبحانه وتعالى قد أخبر في كتابه أن على الرسول البلاغ المبين، فقال تعالى: ﴿**وما على الرسول إلا الــبلاغ المبين**﴾ [الــنور:٥٤]. وقال تعال: ﴿**يا أيها الرسول بلِّغ ما أنزل إليك من ربك**﴾ [المائدة: ٦٧].

وقــد شــهد الله لرسوله وكفى به شهيدًا بالبلاغ الذي أمر به، فقــال: ﴿**فتول عنهم فما أنتَ بملوم**﴾ [الذاريات:٥٤]. وشهد له أعقل الخلــق وأفضلهم وأعلمهم بأنه قد بلغ الرسالة. فلو لم يكن قد عرف المسلمونَ وتيقنوا ما أرسله به وحصل لهم منه العلم واليقين، لم يكن قد حصل منه البلاغ المبين، ولما رفع الله عنه اللوم، ولما شهد له أعقل الأمة بأنه قد بلغ وبين. وغاية ما عند النفاة أنه بلغهم ألفاظًا لا تفيدُهم علمًا ولا يقيــنًا، وأحــالهم في طلــب العلم واليقين على عقولهم ونظرهم وأبحاثهم، لا على ما أوحي إليه، وهذا معلوم بالضرورة[2].

وقول علماء الكلام إن نصوص الوحي أدلة لفظية لا تفيدُ اليقين

---

(١) مرجع سابق، جــ٢، ص٦٤١.

(٢) مرجع سابق، جــ٢، ص٧٣٢،٧٣٣.

يعـــني انـــتفاء كـــون الله -سبحانه وتعالى- قد أقام الحجة على خلقه بالكـــتاب والسنة مع أن الله -تعالى- قد أقامَ الحجة على خلقه بكتابه العزيز وسنة رسوله ﷺ فقال عز من قائل: **﴿تبارك الذي نَزَّل الفرقان عـــلى عبده ليكونَ للعالمين نذيرًا﴾** [الفرقان: ١]، وقال تعالى: **﴿وأوحي إليَّ هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ﴾** [الأنعام: ١٩].

فكل من بلغه هذا القرآن فقد أُنْذرَ به، وقامت عليه حجة الله به. قال تعالى: **﴿رسلاً مبشرين ومنذرين لَئلا يكون للناس على الله حجة بعـــد الرسل﴾** [النساء: ١٦٥]. فلو كان كلامُ الله ورسوله لا يفيد اليقين والعـــلم، والعقـــل معـــارض للنقل، فأي حجة تكون قد قامت على المكلفـــين بالكتاب والرسول؟ وهل هذا القول إلا مناقض لإقامة حجة الله عـــلى خلقه بكتابه من كل وجه؟ وهذا ظاهر لكل من فهمه ولله الحمد[1].

ومـــن أبرز معارضي علم الكلام شيخ الإسلام ابن تيمية حيث كـــان يرى أنه من أبرز أسباب التفرقة والاختلاف والنزاع بين العلماء يقـــول ابـــن تيمـــية: فإن قيل: ما منشأ هذا النزاع والاشتباه والتفرق والاخـــتلاف؟ قيل: منشؤه هو الكلام الذي ذمه السلف وعابوه، وهو الكلام المشتبه والمشتمل على حق وباطل، فيه ما يوافق العقل والسمع، وفيه ما يخالف العقل والسمع، فيأخذ هؤلاء جانب النفي المشتمل على نفـــي الحق والباطل، وهؤلاء جانب الإثبات المشتمل على إثبات حق وباطل، وجماعه هو: الكلام المخالف للكتاب والسنة وإجماع السلف، فكـــل كلام خالف ذلك فهو باطل، ولا يخالف ذلك إلا كلام مخالف للعقل والسمع[2].

---

(١) مرجع سابق، جـــ٢، ص٧٣٥،٧٣٦.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جـــ١٢، ص١٤٠.

ومن المآخذ على علم الكلام اتجاه بعض المتكلمين لتكفير غيرهم بسهولة.

يقـــول في ذلك أبي حامد الغزالي –رحمه الله-: «من أشد الناس غلـــوًا وإسرافًا، طائفة من المتكلمين كفروا عوام المسلمين، وزعموا أن من لا يعرف الكلام بمعرفتهم، ولم يعرف العقائد الشرعية بأدلتهم التي حـــرروها فهو كافر، فهؤلاء ضيقوا رحمة الله تعالى الواسعة على عباده أولاً، وجعلوا الجنة وقفًا على شرذمة يسيرة من المتكلمين ثم جهلوا ما تواترَ من السُّنة ثانيًا»[١].

وأيضًـــا مـــن المآخذ على علم الكلام أنه قد يؤدي بصاحبه إلى الشـــك والحيرة، وذلك بسبب التأويلات الخاطئة للنصوص يقول شيخ الإســـلام ابـــن تيمية: يتأولون كلام الله وكلام رسوله بتأويلات يعلم بالاضطرار أن الله ورسوله لم يردها بكلامه، وينتهونَ في أدلتهم العقلية إلى ما يعلم فساده بالحس والضرورة العقلية، ثم إن فضلاءهم يتفطنونَ لمـــا هم من ذلك، فيصيرون في الشك والحيرة والارتياب، وهذا منتهى كل من عارض نصوص الكتاب[٢].

وقـــد اكتشـــف بعض علماء الكلام في نهاية تجارهم معه ضرر الـــتعمق والاشـــتغال به فقال الكرابيسي –رحمه الله- وكان من كبار متكـــلمي المعتزلة، قال موصيًا بنيه حين حضرته الوفاة: عليكم بما عليه أصحابُ الحديث، فإني رأيتُ الحق معهم[٣].

---

(١) الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، دار الحكمة، بيروت، ١٩٨٦م، ص٩٧.

(٢) ابـــن تيمـــية، درء تعارض العقل والنقل، تحيق د/ محمد رشاد سالم، ط جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٩٨٢. جـــ٥، ص٢٥٦.

(٣) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص٩٨.

وأعلـــن أبو الوفا علي بن عقيل توبته من الاشتغال بعلم الكلام وكـــان ذلك أمام المصلين في المسجد وقال في توبته: إنني أبرأ إلى الله تعالى من مذاهب المبتدعة، الاعتزال وغيره، ومن صحبة أربابه، وتعظيم أصحابه، والترحم على أسلافهم... وما كنت علقته ووجد بخطي من مذاهـــبهم وضـــلالاتهم فأنـــا تائب إلى الله سبحانه وتعالى من كتابته وقراءته، وأنه لا يحل لي كتابته ولا قراءته ولا اعتقاده[1].

أمَّـــا الفخر الرازي الذي كان أعرف زمانه بعلم الكلام فإنه في نهايـــة عمره ذم هذا العلم ذمًا شديدًا ودعا إلى ضرورة الأخذ بمذهب الســـلف الذين كانوا يعملون بنص القرآن الكريم، وقال: "لقد تأملت الطـــرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن، أقرأ في الإثبات: **﴿الرحمن على العرش استوى﴾**[2]، **﴿إليه يصعدُ الكلمُ الطيب﴾**[3]، واقرأ في النفي: **﴿ليس كمثله شيء﴾**[4]، **﴿ولا يحيطونَ به علمًا﴾**[5]، ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي[6].

ولعـــل أبـــرز مآخذ التغلغل في علم الكلام إثارة الشبهات، وفي ذلـــك يقول أبو حامد الغزالي: «أما مضرته فإثارة الشبهات، وتحريك العقـــائد وإزالـــتها عن الجزم والتصميم، فذلك مما يحصل في الابتداء،

---

(١) ابـــن قدامة، تحرير النظر في كتب أهل الكلام، تحقيق عبد الرحمن دمشقية، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤١٠هـــ، ص٣٣.

(٢) طه: ٥.

(٣) فاطر: ١٠.

(٤) الشورى: ١١.

(٥) طه: ١١٠.

(٦) ابن تيمية، درء التعارض، جـــ١، ص١٦٠.

ورجوعها بالدليل مشكوك فيه، ويختلف فيه الأشخاص فهذا ضرره في الاعتقاد الحق. وله ضرر آخر في تأكيد اعتقاد المبتدعة للبدعة وتثبيته في صدورهم بحيث تنبعث دواعيهم، ويشتد حرصهم على الإصرار عليه، ولكن هذا الضرر بواسطة التعصب الذي يثور من الجدل»[(1)].

والحقيقة أن السلف لم يذموا الكلام أصلاً، وإنما كان ذمهم للكلام المخالف لكتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ . يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «والسلف لم يذموا جنس الكلام، فإن كل آدمي يتكلم، ولا ذموا الاستدلال والنظر والجدل الذي أمر الله به ورسوله، والاستدلال بما بينه الله ورسوله، ولا ذموا كلامًا هو حق، بل ذموا الكلام الباطل المخالف للكتاب والسنة، وهو المخالف للعقل أيضًا، وهو الباطل فالكلام الذي ذمه السلف هو الباطل، وهو المخالف للشرع والعقل»[(2)].

ويؤكد على هذا المعنى قائلاً: السلف ذموا أهل الكلام الذين هم أهل الشبهات والأهواء، لم يذموا أهل الكلام الذين هم أهل الكلام صادق، يتضمن الدليل على معرفة الله تعالى وبيان ما يستحقه وما يمتنع عليه[(3)].

ولقد أشارَ رسول الله ﷺ إلى الجدل والكلام المذموم وحذرنا منه فقد روى الإمام أحمد بسنده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، قال: خرج رسول الله ﷺ ذات يوم والناس يتكلمون في القدر، قال: وكأنما تفقأ في وجهه حب الرمان من الغضب قال: فقال لهم: ما لكم

(١) الغزالي، قواعد العقائد، تحقيق موسى محمد علي، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٥هـ، ص٩٩.

(٢) ابن تيمية، فتاوى شيخ الإسلام، جـ١٣، ص١٤٧.

(٣) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، جـ٧، ص١٨١.

تضربونَ كتاب الله بعضه ببعض؟ بهذا هلك من كان قبلكم، قال: فما غبطـــت نفسي بمجلس فيه رسول الله ﷺ لم أشهده بما غبطت نفسي بذلك المجلس أني لم أشهده. [أخرجه أحمد في مسنده].

وكان الصحابة رضوان الله عليهم يكرهونَ الجدلَ ويبتعدونَ عن كل ما يعكر صفو العقيدة والإيمان وقصة صَبيغ بن عِسْل الذي يقال له أيضًا ابن سهل الحنظلي مع عمر بن الخطاب معروفةَ، ذلك أنه لما أخذ صبيغ يثير أسئلة حول بعض الآيات المتشابهات، فما كان من عمر بن الخطـــاب –رضي الله عنه– إلا أن جلده، وكرر عليه الجلد حتى تاب وحسنت توبته.

ومـــن مآخذ علم الكلام أيضًا ابتعاد علمائه عن الكتاب والسنة، وفي ذلـــك يقـــول شيخ الإسلام ابن تيمية: ومن المعلوم أن المعظمين للفلسفة والكلام، المعتقدين لمضمونها هم أبعد عن معرفة الحديث، وهذا أمر محسوس، بل إذا كشفت أحوالهم وجدتهم من أجهل الناس بأقواله ﷺ وأحوالـــه، وبواطن أموره، وظواهرها. ولتجدهم لا يميزونَ بين ما قالـــه الرســـول وما لم يقله، بل قد لا يفرقونَ بين حديث متواتر عنه، وحديث مكذوب موضوع عليه[1].

ويقول ابن أبي العز الحنفي: الواجب كمال التسليم للرسول ﷺ، والانقياد لأمره، وتلقي خبره بالقبول والتصديق دون أن يعارضه بخيال بـــاطل يســـميه معقولاً، أو يحمله شبهة، أو شكًا، أو يقدم عليه أراء الـــرجال وزبالـــة أذهـــانهم، فـــيوحده بالتحكيم والتسليم والانقياد والإذعان[2].

---

(١) مجموع الفتاوي، جـــ٤، ص٩٥.

(٢) ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، جـــ١، ص٢٢٨.

ولهـــذا كـــان تحذير السلف من علم الكلام خوف الفتنة فكان السـلف يرون أن النص واف بسائر ما يحتاجه الناس في أمور العقيدة وغيرهـــا يقول تعالى:﴿**ونزلنا عليك الكتاب تبيانًا لكل شيء وهُدى ورحمة وبشرى للمسلمين**﴾ .

ومن مآخذ علم الكلام الغلو في تقديس العقل وتعظيمه وإقحامه فـيما لا يدركه، ولا يحيط به، وجعل عقول الناس هي الحاكمة فيما يؤخذ وما لا يؤخذ من العقائد، حتى وضعوا قواعد عقلية، وكفروا أو فسقوا أو خطئوا من خالف هذه القواعد العقلية(١).

والحقيقة أن المتتبع الباحث في علم الكلام يلاحظ اختلاف الفرق الكلامـــية، وتكفـــير بعضـــهم بعضًا، وكل فرقة ترى أنها على حق وصـــواب، وغيرها على باطل وخطأ، ذلك أن هذه الفرق غالت غلوًا شديدًا في تقديس عقولها وأرائها، والسلف الصالح كانوا يعرفونَ للعقل قيمـــته ولا يقدمونـــه على النص، يقول الإمام ابن تيمية: لا يوجد في كـــلام أحد من السلف أنه عارض القرآن الكريم بعقل ورأي وقياس، ولا بـــذوق ووجـــد ومكاشفة، ولا قال قط قد تعارض في هذا العقل والنقل، فضلاً عن أن يقول: فيجب تقديم العقل(٢).

ومـــن مآخذ علم الكلام، مزج بعض المتكلمين كلامهم بكلام اليونان وكلام الفلاسفة.

يقول الحافظ ابن حجر —رضي الله عنه—: "توسع من تأخر عن القـــرون الـــثلاثة الفاضـــلة في غالب الأمور التي أنكرها أئمة التابعين

---

(١) انظر ابن تيمية، الدرء، جـ١، ص٢٧٧.

(٢) مجموع الفتاوى، جـ١٣، ص٢٨.

وأتباعهم، ولم يقتنعوا بذلك حتى مزجوا مسائل الديانة بكلام اليونان، وجعلوا كلام الفلاسفة أصلاً يردونَ إليه ما خالفه من الآثار بالتأويل، ولو كان مستكرهًا، ثم لم يكتفوا بذلك حتى زعموا أن الذي رتبوهُ هو أشــرف العلوم وأولاها بالتحصيل، وإن من لم يستعمل ما اصطلحوا عليه فهو عامي جاهل[١].

ومن مآخذ علم الكلام العقدية أن علماءه لا يأخذونَ بأحاديث الآحاد[٢] في أمر العقيدة مع أن السلف الصالح رضوان الله عليهم كانوا يأخذون سائر ما صح عن رسول الله ﷺ سواء كانت أحاديث آحاد أو أحاديــث متواترة —يأخذونها- في أبواب العقيدة أو غيرها، فليست أحاديث العقيدة مقصورة على المتواتر من أحاديث رسول الله ﷺ . أمَّا بالنسبة للأحاديث الضعيفة أو الموضوعة فيقول ابن قدامة:

وأمّــا الأحاديث الموضوعة التي وضعتها الزنادقة ليلبسوا بها على أهل الإسلام، أو الأحاديث الضعيفة، فلا يجوزُ أن يقال بها، ولا اعتقاد ما فيها[٣].

والحقــيقة أن عــلماء الحديث ميزوا بين الأحاديث الصحيحة والضــعيفة ورأوا أن أحاديث الآحاد الصحيحة تفيد العلم ولو كانت أحاديث الآحاد الصحيحة لا تفيد علمًا بل هي مظنونة ومحتملة للصدق والكــذب، لم يكــن في تفــريقهم بين الصحيح والضعيف فائدة، إذ

---

(١) ابــن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، المطبعة السلفية، ١٣٨٠ هـــ، جـــ١٣، ص٢٥٣.

(٢) الآحاد: ما لم يجمع شروط التواتر.

(٣) موفق الدين ابن قدامة، ذم التأويل، تحيق بدر البدر، الدار السلفية بالكويت، ١٤٠٦ هـــ، ص٤٧.

أن الجميع مظنون محتمل، وإنه قد تواتر في تاريخ المسلمين منذ عهد النبي ﷺ العمل بأخبار الآحاد، واعتقادهم حصول الحجة بها، ولولا حصول العلم لهم بتلك الأخبار لما عملوا بها، ولما تركوا المذاهب لأجلها، ولما أقاموا الحدود والقصاص، واستحلوا الفروج[١].

الحقيقة أن بعض المعتزلة كالجبائي، وبعض أهل الظاهر كأبي داود الظاهري والرافضة والقدرية يرون أنه لا يجوز العمل بخبر الواحد في الشرع، لكن السلف والخلف من أهل السنة والجماعة أجمعوا على العمل بخبر الآحاد الصحيح. وفي ذلك يقول الإمام الشافعي -رحمه الله-: لم أحفظ عن فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في تثبيت خبر الواحد[٢].

ويقول العلامة محمد الأمين الشنقيطي -رحمه الله-: وبهذا تعلم أن ما أطبق عليه أهل الكلام ومن تبعهم من أن أخبار الآحاد لا تقبل في العقائد، ولا يثبت بها شيء من صفات الله، زاعمين أن أخبار الآحاد لا تفيد اليقين، وأن العقائد لا بد فيها من اليقين، باطل لا يعول عليه، ويكفي من ظهور بطلانه أنه يستلزم رد الروايات الصحيحة الثابتة عن رسول الله ﷺ بمجرد تحكيم العقل[٣].

ولم ينكر بعض علماء الكلام العمل بأحاديث الآحاد الصحيحة فقط بل أكثر من ذلك فإن بعض المتكلمين أنكروا بعض الأحاديث

---

(١) انظر ابن القيم، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، اختصار محمد الموصلي، ط مكتبة الرياض الحديثة، جـ١، ص٣٩٤، ٣٩٥.

(٢) الإمام الشافعي، الرسالة، طبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٨٨هـ، ص١٩٧.

(٣) الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ص١٠٥.

والأخبار المتواترة[١] كحديث الشفاعة لأهل الكبائر وفيه يقول رسول الله ﷺ : «**شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**» وهذا الحديث متواتر وهو صحيح، فقد رواهُ أحمد والترمذي وابن ماجة والحاكم. ومع ذلك فإن المعتزلة ومن نحا نحوهم ينكرونَ الشفاعة لأهل الكبائر، يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي في شرح الأصول الخمسة:

"إن هذا الخبر [أي حديث الشفاعة لأهل الكبائر] لم تثبت صحته أولاً، ولو صح فإنه منقول بطريق الآحاد عن النبي ﷺ، ومسألتنا طريقها العلم فلا يصح الاحتجاج به"[٢].

بل قال القاضي عبد الجبار: على أن أصحاب الكبائر يفعل بهم ما يستحقونه، وأنه تعالى لا يغفر لهم إلا بالتوبة، والإنابة[٣].

هكذا نلاحظ أن بعض علماء الكلام نتيجة مغالاتهم في الاعتماد على العقل يقومونَ، بإنكار الأحاديث الصحيحة أو يُضعفونها أو يعتبرونَ بعض الأحاديث المتواترة أحاديث آحاد مما أدى بهم إلى إنكار أصل من الأصول الإسلامية المعروفة عند السلف وأهل السنة والجماعة وهو شفاعة الرسول ﷺ لأهل الكبائر.

الحقيقة أن إنكار الحديث المتواتر أمر خطير للغاية وقع فيه كبار المعتزلة مع أن الحديث المتواتر كما قال أبو عمر يوسف بن عبد البر هو: إجماع تنقله الكافة عن الكافة وهو من الحجج القاطعة للأعذار إذا لم يوجد هناك خلاف، ومن رد إجماعهم، فقد رد نصًا من نصوص الله

(١) المتواتر هو ما رواه جماعة، يستحيل في العادة تواطؤهم على الكذب، عن مثلهم، وأسندوه إلى شيء محسوس.

(٢) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٦٩٠.

(٣) مرجع سابق، ص٦٧٨.

يجــب اســتتابته علــيه، وإراقة دمه إن لم يتب لخروجه مما أجمع عليه المسلمون، وسلوكه غير سبيل جميعهم[١].

ولا عجب بعد ذلك أن نرى أن المعتزلة يخالفونَ إجماع أهل العلم في أن الحديث المتواتر يفيد القطع.

بــل نــرى أحدهم وهو النظام يُجوِّز وقوع الكذب في الحديث المــتواتر رغم خروج ناقليه عند سماع الخبر عن الحصر، لكن أبو الهزيل العــلاف المعــتزلي يرى أن يُشترط لثبوت الخبر المتواتر أن يكون أحد رواته من المبشرين بالجنة. وفي هذا تعطيل لكثير من العقائد والأحكام الشرعية المتواترة.

يقــول أبو الهزيل العلاف فيما نقله البغدادي من أراء: الحجة لا تقــدم فــيما غاب عن الحواس من آيات الأنبياء عليهم السلام وفيما سواهم، إلا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنة أو أكثر. إذ يجوز أن يكــذب جماعة ممن لا يحصون عددًا إذا لم يكونوا أولياء الله، ولم يكن فيهم واحد معصوم[٢].

وبهــذا الــرأي الشاذ يعطل المعتزلة كثيرًا من أحاديث الأحكام والعقــيدة المتواترة عن رسول الله ﷺ ومنها إنكار رؤية المؤمنين لربهم ســبحانه وتعــالى في الجنة. رغم حديث البخاري الصحيح وبعد قول رسول الله ﷺ حين نظر إلى القمر ليلة البدر: «**إنكم سترون ربكم كما ترونَ هذا القمر لا تضامون[٣] في رؤيته**» [رواهُ البخاري].

ويقول تعالى: **﴿وجوهٌ يومئذ ناضرة* إلى ربها ناظرة﴾** [القيامة: ٢٢-٢٣]

---

(١) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، جــ٢، ص٤١.

(٢) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص١٢٨.

(٣) أي لا ينالكم ضيم في رؤيته، فيراهُ بعضكم دون بعض. والضيم: الظلم.

والعجيب أن هذا الحديث ليس من أحاديث الآحاد التي ينكر المعتزلة الأخذ بها في أمور العقيدة وإنما هذا الحديث من المتواتر عن رسول الله ﷺ.

يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: ومما يتعلقونَ به -أي مُثْبِتي الرؤية- أخبار مروية عن رسول الله ﷺ، وأكثرها يتضمن الجَبر والتشبيه، فيجب القطع على أنه ﷺ لم يقله، وإن قاله فإنه قاله حكاية عن قوم، والراوي حذف الحكاية ونقل الخبر وحديث: (إنكم سترونَ ربكم كما ترون القمر ليلة البدر). هذا الخبر يتضمن الجبر والتشبيه، فيجب أن نقطع على كذبه على النبي ﷺ وأنه لم يقله، وإن قاله فإنه قاله حكاية عن قوم كما ذكرنا[1].

ولعلنا نلاحظ مدى تعسف القاضي عبد الجبار في حكمه على حديث وُجد في أصح كتاب بعد كتاب الله عز وجل وهو صحيح البخاري كيف يحكم بعدم صحة حديث متواتر، ويقول: إنه لم يقله، وإن قاله فإنه قاله حكاية عن قوم، أي أنه ليس سنةً ولا تقريرًا لأمر يعتقد فيه سائر السلف الصالح رضوان الله عليهم[2].

---

(١) انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٢٦٨.

(٢) سنناقش بالتفصيل أحاديث الرؤية في مكانها المناسب من هذا الكتاب.

مناقشة رأي علماء الكلام
القائلين بعدم حجية خبر الآحاد في العقائد

بيَّنا أن علماء الكلام يرْوُونَ أن خبر الآحاد لا يحتج به في المسائل العقدية لأنه يفيد الظن ولا يفيد العلم أي لا يفيد الاعتقاد الجازم، وأمّا الخبر المتواتر فهو الذي يوجب العلم عندهم.

وقد قال الإمام ابن القيم –رحمه الله– هذا الذي اعتمده نفاة العلم عن أخبار رسول الله ﷺ خرقوا به إجماع الصحابة المعلوم بالضرورة، وإجماع التابعين وإجماع أئمة الإسلام. ووافقوا به المعتزلة والجهمية والرافضة والخوارج، الذين انتهكوا هذه الحرمة وتبعهم بعض الأصوليين والفقهاء[1]، والحقيقة أن هناك الكثير من علماء المعتزلة الذين قالوا بعدم حجية خبر الآحاد منهم القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري، ومن علماء الأشاعرة الباقلاني، وابن فورك، والبغدادي، والجويني، والرازي.

لكن الحقيقة أننا نلاحظ أن الأشاعرة كما يقول الدكتور عبد الرحمن المحمود: إنما يلجأ الأشاعرة إلى هذا حين تورد عليهم الأحاديث الواردة في إثبات الصفات لله تعالى مما يظنون أنها تقتضي تشبيهًا أو تجسيمًا إلا أنهم يحتجون بأخبار الآحاد ويقررون بها بعض مسائل العقيدة، مثل: المعجزات الثابتة للنبي ﷺ غير القرآن، والرؤية، والشفاعة، وعذاب القبر، والحساب والميزان والصراط والإمامة، والتفضيل وغيرها[2].

---

(١) ابن القيم، مختصر الصواعق المرسلة، جـ٢، ص٣٦٢.

(٢) عبد الرحمن المحمود، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، جـ٣، ص٧٦٣.

وكذلك نلاحظ أن الماتريدية يقررونَ في باب العقائد عدم الاحتجاج بأحاديث الآحاد في مسائل العقيدة ويؤكد هذه الحقيقة الدكتور أحمد بن عوض الحربي، حين قال: إن الماتريدية قالوا بأن أحاديث الآحاد تفيد الظن، ولا تفيد العلمَ اليقيني، وذلك لعروض الشبهةِ في كونها خبر الرسول ﷺ، لعدم الأمن من وضع الأحاديث على النبي ﷺ. وقد نص على عدم الاحتجاج بأحاديث الآحاد في العقائد الماتريدي في كتاب التوحيد، وفي التأويلات، وذكر أن خبر الآحاد لا يوجب العلم لأنه لا يبلغ مرتبة الخبر المتواتر في إيجاب العلم والشهادة ولكنه يوجب العمل به(١).

ولعل من أهم الأسباب التي دفعت علماء الكلام وبعض الفقهاء والأصوليين إلى القول بأن خبر الآحاد لا يفيد العلم هو تجويزهم الكذب على رواة الحديث وشكِّهم في الرواية مع أن العلماء الصادقين قرروا أن رجالات الحديث وأهله أهل صدق، وأن سيرهم أحسن السير، وأنهم أكثر الناس أمانة وورعًا وتقوى، وأنهم حرروا الرواية عن رسول الله ﷺ تحريرًا لم يبلغه أحد سواهم لا من الناقلين عن الأنبياء ولا من غير الأنبياء، وهم شاهدوا شيوخهم على هذه الحال وأعظم، وأولئك شاهدوا من فوقهم كذلك وأبلغ، حتى انتهى الأمر إلى من أثنى الله عليهم أحسن الثناء، وأخبر برضاه عنهم واختياره لهم، واتخاذه إياهم شهداء على الأمم يوم القيامة(٢).

ولقد تكفل الله تعالى بحفظ ذكره فقال: ﴿**إنا نحنُ نزلنا الذكر وإنا له لحافظون**﴾ [الحجر: ٩].وكلنا يعلم أن ما نقله الرواة عن رسول

(١) أحمد عوض الله الحربي، الماتريدية دراسة وتقويمًا.

(٢) الصواعق المرسلة، ص٣٥٩،٣٥٨.

الله ﷺ هو حكمه، وهو من الذكر الذي أنزله تعالى عليه وأمره بالحكم بــه فقــال عز من قائل: ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله* ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك﴾[المائدة:٤٩]

يقــول الإمام ابن القيم موضحًا وجه الاستدلال بهذه الآية على إفادة خبر الآحاد للعلم لا للظن: إن كل ما حكم به الرسول ﷺ فهو مما أنزل الله، وهو ذكر من الله أنزله على رسوله، وقد تكفل الله بحفظه. فلو جاز على حكمه الكذب والغلط والسهو من الرواة، ولم يقم دليل على غلطه وسهو ناقله، لسقط حكم ضمان الله وكفالته بحفظه، وهذا مـــن أعظم الباطل. ونحنُ لا ندعي عصمة الرواة، بل نقول: إن الراوي إذا كذب أو غلط أو سها، فلا بد أن يقوم دليل على ذلك، ولا بد أن يكون في الأمة من يعرف كذبه وغلطه، ليتم حفظه لحججه وأدلته، ولا تلتــبس بمـــا ليس منها. بخلاف من زعم أنه يجوز أن تكون كل هذه الأخبار والأحكام المنقولة إلينا آحادًا كذبًا على رسول الله ﷺ وغايتها كما قاله من لا علم عنده: إن نظنُ إلا ظنًا وما نحنُ بمستيقنين[١].

وهـــناك وجـــه ثان يعتمد فيه علماء الكلام على قولهم بأن خبر الآحـــاد لا يفيد العلم، وهو أنهم يبنون ذلك على قياسهم خبر الواحد الراوي عن رسول الله ﷺ حديثًا على خبر الواحد الشاهد قضية معينة.

والحقـــيقة إن هذا قياس غير صحيح، بل قياس فاسد لأن هناك فـــرق كـــبير بين المخبر عن رسول الله ﷺ وبين الواحد الشاهد على قضية معينة، فإنه إذا جاز على الواحد الشاهد قضية معينة الكذب دون أن يظهر عليه ذلك، فإنه لا يجوز على الراوي عن رسول الله ﷺ حديثًا أن يكـــذب دون أن يظهر عليه ذلك، فإن المخبر عن رسول الله ﷺ

(١) مرجع سابق، جـــ٢، ص٤٠٠.

لو قدر أنه كذب عمدًا أو خطأ، ولم يظهر ما يدل على كذبه، لزم من ذلــك إضـــلال الخلـــق، إذ الكلام في الخبر الذي تلقته الأمة بالقبول، وعملـــت بموجبه، وأثبتت به صفات الرب وأفعاله، فإن ما يجب قبوله شرعًا منِ الأخبار لا يكون باطلاً في نفس الأمر، لا سيما إذا قبلته الأمة كــلهم. وهكذا يجب أن يقال في كل دليل يجب اتباعه شرعًا لا يكون إلا حقًا، فيكون مدلوله ثابتًا في نفس الأمر، هذا فيما يخبر به عن شرع الـــرب تعالى وأسمائه وصفاته، بخلاف الشهادة المعينة على مشهود عليه معين، فهذه قد لا يكون مقتضاها ثابتًا في نفس الأمر[1].

الوجـــه الثالـــث الذي يعتبر سببًا في قول علماء الكلام أن خبر الآحاد لا يفيدُ علمًا، إنما ذلك عائد إلى أن معظمهم مُعرض عن طلب الحديـــث، فـــلا يهتم بالعناية به، ولا يحرص على معرفة صحيحه من فاسده، ولو أنهم أعطوا للحديث ودراسته وقتًا كافيًا ما زعموا زعمهم بـــأن خـــبر الآحـــاد لا يفيد علمًا: فقولهم: إن أخبار رسول الله ﷺ الصـــحيحة، المتلقاة بين الأمة بالقبول لا تفيد العلم، بل هي ظنية، هو إخـــبار عمـــا عندهم، إذ لم يحصل لهم من الطرق التي استفاد بها أهل الســـنة ما حصل لهم. فيقال له اصرف عنايتك إلى ما جاء به الرسول ﷺ، والحـــرص علـــيه وتتبعه، وجمعه، ومعرفة أحوال نقلته وسيرته، وأعـــرض عمـــا ســـواه، واجعله غاية طلبك ونهاية قصدك، فأما مع إعراضك عنها وعن طلبها، فهي لا تفيدك علمًا[2].

ومـــن المآخذ الهامة التي تؤخذ على بعض علماء الكلام تعسفهم في تـــأويل بعـــض النصوص تعسفًا واضحًا، وفي البداية يجب أن نلقي

---

(١) مرجع سابق، جـــ٢، ص٣٦٨.

(٢) مرجع سابق، جـــ٢، ص٤٣٣،٤٣٢ باختصار.

الضوء على معنى التأويل في اللغة والاصطلاح.

التأويل في اللغة بمعنى الرجوع.

آل: أي رجع، وأيضًا يأتي التأويل بمعنى التفسير.

يقـــول صاحب الصحاح: التأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء.. وآل الرجل: أهله وعياله.

وآل: أي رجع[١].

وقـــال ابـــن مـــنظور الأفريقي: الأول: الرجوع، وأول الكلام وتأويله: دبره وقدره، وأوله وتأوله: أي فسره[٢].

وقـــال الإمام ابن جرير الطبري في تفسيره: وأمّا معنى التأويل في كلام العرب، فإنه التفسير والمرجع والمصير[٣].

ونجـــد في القـــرآن الكـــريم شواهد تدل أن التأويل بمعنى العاقبة والمـــرجع والمآل والمصير، وكذلك نجد شواهد للتدليل على أن التأويل بمعنى التفسير.

يقـــول تعـــالى: ﴿**فإن تنازعتم في شيء فردوهُ إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خيرٌ وأحسنُ تأويلاً**﴾ [النساء:٥٩] والتأويل هنا بمعنى العاقبة والمآل والجزاء والثواب.

وفي ســـورة يوسف قول الله تعالى: ﴿**نبئنا بتأويله**﴾ [يوسف:٣٦]، أي أخبرنا بتفسيره.

---

(١) الجوهري: الصحاح، جـــ٤، ص١٦٢٧.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ٣٢، ١١.

(٣) الطبري، تفسير، جـــ٦، ص٢٠٤.

ورسول الله ﷺ دعا لحبر الأمة عبد الله بن عباس وقال:«**اللهم فقه في الدين وعلمه التأويل**» أي علمه التفسير.

التأويل في المصطلح:

يقول الآمدي في الأحكام: التأويل -من حيث هو تأويل- مع قطع النظر عن الصحة والبطلان، هو: حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتماله له[١].

ويقول الجرجاني: التأويل: في الأصل الترجيع. وفي الشرع: صرف اللفظ عن معناهُ الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراهُ موافقًا بالكتاب والسنة. مثل قوله تعالى: ﴿**يخرج الحي من الميت**﴾ إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرًا، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل كان تأويلاً[٢].

وكما سنرى في مبحث الصفات فإن علماء الكلام تعسفوا تعسفًا شديدًا في تأويلاتهم لصفات الله تعالى.

ومن المآخذ الهامة على بعض الفرق الكلامية قول المعتزلة ومن شايعهم من الفرق الأخرى كالزيدية والأباضية القول بخلق القرآن.

أمّا أهل السنة والجماعة فيرونَ أن القرآن الكريم كلام الله المنزل غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود، وقد استدلوا على ذلك بعدة أدلة منها ما ذكره أبو الحسن الأشعري في كتابه الإبانة ومنها قوله: وما يدل من كتاب الله على أن كلامه غير مخلوق قوله عز وجل: ﴿**إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون**﴾ [النحل:٤٠].فلو كان القرآن مخلوقًا

---

(١) سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، جـ١، ص٥٣.

(٢) الجرجاني، تعريفات، ص٤٣.

لوجـــب مقولاً له كن فيكون، ولو كان الله -عز وجل- قائلاً للقول كن لكان للقول قولاً وهذا يوجب أحد أمرين:

إمَّا أن يؤول الأمر إلى أن قول الله غير مخلوق، أو يكون كل قول واقع بقول لا إلى غاية وهو ما يسمى بالدور والتسلسل، وذلك محال، وإذا اســتحال ذلــك صح وثبت أن كلام الله -عز وجل- قولاً غير مخلوق.

ونستدل على القول بأن القرآن غير مخلوق بقوله تعالى: ﴿**قل لو كان البحرُ مدادًا لكلمات ربي لنفد البحرُ قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددًا**﴾ [الكهف:١٠٩].

فلو كانت البحار مدادًا كتبت لنفدت البحار وتكسرت الأقلام ولم يــلحق الفناء كلمات ربي كما لا يلحق الفناء علم الله عز وجل، ومن فني كلامه لحقته الآفات، وجرى عليه السكوت، فلما لم يجز ذلك عــلى ربنا عز وجل. صح أنه لم يزل متكلمًا، لأنه لو لم يكن متكلمًا لوجــب عليه السكوت والآفات تعالى الله ربنا عن قول الجهمية علوًا كبيرًا(١).

ومـــن المآخذ الواضحة على علماء الفرق الكلامية، موقف بعض فرقهم بالنسبة لمرتكب الكبيرة فمن المعروف مثلاً أن الخوارج يرون أن مرتكب الكبيرة كافر في الدنيا، مخلد في النار في الآخرة، ويرى المعتزلة أن مرتكب الكبيرة في منزلة بين منزلتين في الدنيا، لكنه مخلد في النار في الآخرة.

أمَّـــا المرجئة فإنهم يرون أن مرتكب الكبيرة مؤمن كامل الإيمان، فإنه لا يضر مع الإيمان معصية ولا مع الكفر طاعة.

---

(١) أبو الحسن الأشعري، الإبانة، ص٧٣.

أمَّــا أهــل الســنة فيرونَ أن مرتكب الكبيرة لا يخرج عن ملة الإسلام، وإنما هو فاسق بمعصيته، ولا يكفر بها إذا مات على التوحيد، وإنما هو واقع تحت المشيئة في الدار الآخرة إن شاء الله عذبه، وإن شاء رحمه.

يقــول شــيخ الإسلام الإمام إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني —رحمه الله- في كتابه "عقيدة السلف": يعتقد أهل السنة أن المؤمن وإن أذنب ذنوبًا كثيرة صغائر كانت أو كبائر، فإنه لا يكفر بها، وإن خرج من الدنيا غير تائب منها ومات على التوحيد والإخلاص فإن أمره إلى الله عز وجل، إن شاء عفا عنهُ وأدخله الجنة يوم القيامة سالمًا غانمًا غير مبتــلى بالــنار، ولا معاقب على ما ارتكبه من الذنوب واكتسبه، ثم استصــحبه إلى يوم القيامة من الآثار والأوزار، وإن شاء عاقبه وعذبه مــدة بعذاب النار وإذا عذبه لم يخلده فيها، بل أعتقه وأخرجه منها إلى نعيم دار القرار[1].

وقــال الإمــام ابن بطة —رحمه الله في كتابه "الشرح والإبانة": ويخرج الرجل من الإيمان إلى الإسلام ولا يخرجه من الإسلام إلا الشرك بــالله، أو برد فريضة من فرائض الله عز وجل جاحدًا بها، فإن تركها تهاونًا وكسلاً كان في مشيئة الله عز وجل إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له[2].

ولعل هذه المآخذ —أو بعضها- حول علم الكلام والاشتغال به جعلت بعض علماء الكلام —وخصوصًا في نهاية أعمارهم- يندم على اشــتغاله بهــذا العلم، بل إن بعضهم شعر أنه ضيع وقته في الاشتغال

(١) الصابوني، عقيدة السلف وأصحاب الحديث، تحقيق نبيل السبكي، ص٧١.

(٢) ابن بطة العكبري، الشرح والإبانة، تحقيق د/ رضا نعسان، ص٢٠١.

بالجدل والكلام فها هو أبو المعالي الجويني –رحمه الله- يقول في نهايات عمره بعد أن خبر دقائق هذا العلم: لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما اشتغلت بالكلام(١).

وقال تلميذه أبو حامد الغزالي حين تحدث عن مضرة علم الكلام ومنفعته: أما مضرته فإثارة الشبهات، وتحريك العقائد وإزالتها عن الجزم والتصميم، فذلك مما يحصل في الابتداء، ورجوعها بالدليل مشكوك فيه، ويختلف فيه الأشخاص فهذا ضرره في الاعتقاد الحق. وله ضرر آخر في تأكيد اعتقاد المبتدعة للبدعة وتثبيته في صدورهم بحيث تنبعث دواعيهم، ويشتد حرصهم على الإصرار عليه، ولكن هذا الضرر بواسطة التعصب الذي يثور من الجدل. وأمّا منفعته، فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه، وهيهات فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف، ولعل التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف(٢).

أمَّا فخر الدين الرازي فبعد أن خبر علم الكلام خبرة واسعة دقيقة قال في نهاية حياته في وصية معروفة مشهورة: (لقد اختبرت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن، لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلالة لله، ويمنع عن التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات، وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى في تلك المضايق العميقة، والمناهج الخطية.

فلهذا أقول: كل ما ثبتَ بالدلائل الظاهرة من وجوده ووحدته

(١) السيوطي، صون المنطق، ص١٨٣.

(٢) أبو حامد الغزالي، قواعد العقائد، ص٩٩، ١٠٠.

وبـــراءته عن الشركاء في القدم والأزلية والتدبير والفعالية، فذلك الذي أقول به وألقى الله به، وأمَّا ما انتهى الأمرُ فيه إلى الدقة والغموض وكل مـــا ورد في القـــرآن والصحاح المتعين للمعنى الواحد فهو كما هو.. وأقول: ديني متابعة الرسول محمد ﷺ، وكتابي القرآن العظيم، وتعويلي في طلب الدين عليها[١].

وقـــال الفخر الرازي أيضًا: لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلســـفية فمـــا رأيتها تشفي عليلاً، ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن، اقرأ في الإثبات ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طـــه:٥]، ﴿إلـــيه يصعدُ الكلمُ الطيب﴾ [فاطر: ١٠]، وأقرأ في النفي: ﴿ولا يحيطون به علمًا﴾[طه:١١٠]، ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي[٢].

(١) تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية، جـــ٥، ص٣٧.

(٢) ابن تيمية، درء التعارض، جـــ١، ص١٦٠.



المبحث الرابع

معرفة الله عند المتكلمين

- معرفة الله عند المعتزلة.
- الأشاعرة وإثبات وجود الله -تعالى-.
- الأدلة على وجود الله تعالى وربوبيته عند أهل السنة والجماعة.



المبحث الرابع
معرفة الله عند المتكلمين

- معرفة الله عند المعتزلة:

يـــرى المعتزلة أن معرفة الله تعالى لا تُنالُ إلى عن طريق العقل لا السمع. ومعنى ذلك أنهم يقدمونَ الأدلة العقلية على الأدلة النقلية، يقول القاضـــي عبد الجبار المعتزلي: «الدلالة أربعة، حجة العقل، والكتاب، والســـنة، والإجماع، ومعرفة الله لا تنالُ إلا بحجة العقل. لأن ما عداها —أي حجـــة العقـــل- فرعٌ على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فلو اســـتدللنا بشيء منها على الله، والحال هذه كنا مستدلين بفرع الشيء عـــلى أصـــله، وذلك لا يجوز فإن الكتاب إنما ثبتَ حجة متى ثبت أنه كلام عدل حكيم لا يكذب، ولا يجوز عليه الكذب، وذلك فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، وأمّا السنة فلأنها إنما تكونُ حجة متىَ ثبتَ أنها سُنَّة رسول عدل حكيم، وكذا الحال في الإجماع، لأنه إمّا أن يســـتند إلى الكتاب في كونه حجة، أو إلى السنة، وكلاهما فرعان على معرفة الله تعالى»[1].

ويرى المعتزلة أن معرفة الله تعالى لا تتحقق إلا عن طريق النظر، ويقصـــدونَ بذلـــك النظر في الدلالة عن طريق الفكر والتأمل العقلي فـــيقولون: معنى النظر، الفكر، والفكر هو تأمل حال الشيء، والتمثيل بينه وبين غيره، أو تمثيل حادثة من غيرها[٢].

وهـــذا يعـــني عندهم أن معرفة الله تعالى تحقق بالفكر والنظر لا

---

(١) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٨٨،٨٩.

(٢) القاضي عبد الجبار، المغنى، ص٥.

بالضرورة المشاهدة. والمعتزلة يستدلون على قدم الخالق سبحانه وتعالى بحدوث العالم.

ويُعد القول بحدوث العالم من الأمور البدهية والمسلمة، ومع ذلك فإن المعتزلة أجهدوا أنفسهم بالحجج العقلية للاستدلال على حدوث العالم فهم يثبتون أولاً وجود الأعراض، ثم يقومون بإثبات حدوثها، وما دام العالم حادث، فإن لكل حادث مُحدث، فالعالم إذًا له رب خلقه وأحدثه كما يعتقدون.

والمعتزلة يثبتون حدوث الأعراض بما يجري عليها من العدم والبطلان، فإنها لو كانت قديمة لما جاز عليها ذلك. وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: «وأمَّا حدوثها، فالذي يدلُ عليه هو ما قد ثبتَ أنه يجوز عليها العدم والبطلان. أمَّا الدليل على أن الأعراض يجوز عليها العدم، فهو ما ثبتَ أن المجتمعَ إذا افترق بطل اجتماعه، وأن المتحرك إذا سكن بطلت حركته. وأمَّا الدليل على أن القديم لا يجوز عليه العدم، فهو ما قد ثبت، أن القديم قديم لنفسه، والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال»[1].

وكما أثبتَ المعتزلة حدوث الأعراض بما يجري عليها من العدم، والقديم لا يجوز عليه العدم. فكذلك أثبتوا حدوث الأجسام، لأنها تحتاج إلى مُحدث لها وفاعل. يقول القاضي عبد الجبار: «والطريق إلى معرفة حدوث الأجسام طرق ثلاثة: **أحدها**: أن نستدل بالأعراض على الله تعالى، ونعرفه بتوحيده وعدله، ونعرف صحة السمع، ثم نستدل بالسمع على حدوث الأجسام. **والثاني**: أن نستدل بالأعراض على الله تعالى ونعلم قدمه، ثم نقول: لو كانت الأجسام قديمة، لكانت

(١) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٩٤.

مثلاً لله تعالى، لأن القديم صفة من صفات النفس، والاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل، ولا مثل لله تعالى، فيجب أن لا تكون قديمة فوجب أن تكون محدثة.

والثالث: هو الدلالة المعتمدة، وأول من استدل بها شيخنا أبو الهزيل العلاف، وتابعه بقية الشيوخ -أي شيوخ المعتزلة-، وتحريرها هو أن نقول: أن الأجسام لم تنفك من الحوادث، ولم تتقدمها، وما لم يخل من المحدث ولم يتقدمه يجب أن يكون محدثًا مثله»[1].

ويؤكد المعتزلة على حقيقة أن الأجسام إذا لم تنفك عن الأعراض الحادثة ولم تتقدمها فهي حادثة ويقولون: «والدليلُ على صحة ما نقوله، هو أن الجسم إذا لم يخل من هذه الحوادث كحظها وحظ هذه المعاني في الوجود أن تكون حادثة وكائنة بعد أن لم تكن، فوجب في الجسم أن يكون محدثًا أيضًا وكائنًا بعد أن لم يكن»[2].

وهكذا نلاحظ أن المعتزلة بطريقتهم العقلية المتكلفة الجافة حاولوا إثبات حدوث الأعراض والأجسام، ليحققوا بذلك حدوث العالم، وما دام العالم مُحدث، فلا بد له من مُحدِث. يقول أبو الحسين البصري: «استدل شيوخنا -أي شيوخ المعتزلة- رحمهم الله، على أن الأجسام تحتاج إلى محدث، بأن تصرفنا يحتاج إلى مُحدث، لأجل أنه مُحدَث فكان حدوث كل محدث يحوجه إلى محدث، فإذا كانت الأجسام محدثة، احتاجت إلى محدث»[3].

---

(١) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٩٤.

(٢) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص١١٣.

(٣) ابن تيمية، درء التعارض، جـ٨، ص٢٩٥.

الأشاعرة وإثبات وجود الله تعالى

يرى الأشاعرة أن الإقرار بربوبية الله عز وجل واجب على كل مكلف، واعتبروهُ أول الواجبات. يقول الإيجي: «معرفةُ الله تعالى واجبة إجماعًا وهي لا تتمُ إلا بالنظر، وما لا يتمُ الواجب إلا به فهو واجب»[١].

ومعنى ذلك أن الأشاعرة يتفقونَ مع المعتزلة بأن معرفة الله تعالى طريقها الاستدلال والنظرُ العقلي. يقول فخر الدين الرازي: "إن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة ليس إلا بالعقل"[٢].

ولعل من الغلو الواضح تقديم العقل على النقل في إثبات ألوهية الله تعالى، وهم -أي الأشاعرة- يرونَ كالمعتزلة- أن العقل هو أصل ثبوت النقل فيكون -في رأيهم- الاستدلال بالنقل تقديم الاستدلال بالفرع أي "النقل" على الأصل أي العقل. ومن هنا فإن معظم الأشاعرة يعظمونَ الأدلة العقلية، بل ويعتبرونَ الأدلة النقلية ظنية الدلالة.

يقول الإيجي في المواقف: «ما يتوقف عليه النقل، مثل وجود الصانع، ونبوة محمد ﷺ فهذا لا يثبت إلا بالعقل، إذا لو ثبتَ بالنقل لزم الدور»[٣].

إلا أن الإيجي يستدرك على نفسه فيرى أن الأدلة النقلية قد تفيدُ

---

(١) الأيجي، المواقف، ص٣٩.

(٢) ابن تيمية، درء التعارض، جـ٥، ص٢٣١.

(٣) الإيجي، المواقف، ص٣٩.

اليقين بالقرائن المتواترة فيقول: الحق أن الدلالة النقلية قد تفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات(١).

الأشاعرة والاستدلال على أن الخالق سبحانه وتعالى قديم:

يستخدم الأشاعرة منهج المعتزلة في إثبات القدم للخالق سبحانه وتعالى عن طريق إثبات حدوث العالم. وتقوم طريقتهم على أربعة أصول هي: إثبات وجود الأعراض القائمة بالأجسام، وإثبات حدوث الأعراض، وإثبات أن الأجسام لا تنفكُ من الأعراض ولا تسبقها، وأخيرًا إثبات أن ما لا يخلو من الحوادث ولا يسبقها فهو حادث فبالنسبة لإثبات وجود الأعراض القائمة بالأجسام فإن الأشاعرة يثبتون ذلك بملاحظة ما يجري على الأجسام من تغيرات كالحركة بعد السكون، وكالتفرق بعد الاجتماع، يقول الإمام الباقلاني في الإنصاف: "والدليل على ثبوت أعراض الجسم، تحرك الجسم بعد سكونه، وتفرقة صفاته، فلو كان متحركًا لنفسه، ومتغيرًا لذاته لوجب تركه في حال سكونه، وتغيره واستحالته في حال اعتداله، وفي بطلان ذلك دليل على إثبات حركته وسكونه، وألوانه وأكوانه، وغير ذلك من صفاته"[٢].

وهكذا يحاول الأشاعرة إثبات وجود الأعراض وقيامها بالأجسام، عن طريق ما يجري على الأجسام من تغيرات مختلفة، وهذا التغير إنما يكون لمعنى خارج عنها، وهو وجود الأعراض.

ثم يقول الأشاعرة بإثبات حدوث الأعراض بما تكون عليه من التنافي والتضاد، وهذا يثبت حدوثها عدم قدمها لما يحدث عليها من

---

(١) مرجع سابق، ص٤٠.

(٢) الباقلاني، الإنصاف، ص٢٨.

أضداد مثل بطلان الحركة عند السكون وهذا البطلان أو الغدم لا يطرأ على القديم وهذا يدل على حدوث تلك الأعراض لأن القديم لا يحدث ولا يعدم ولا يبطل.

ثم بعد ذلك قام الأشاعرة بإثبات أن الأجسام لا تنفكُ من الأعراض ولا تسبقها فيستحيل تعري الأجسام عن الأعراض، يقول الإمام الجويني وهو رأس من رؤوس الأشاعرة: «إننا ببديهة العقل نعلم أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق لا تعقل غير متماسة ولا متباينة»[١].

أمَّا أهم أصول المعتزلة في إثبات الأجسام والجواهر فهو الأصل الرابع، حيث يذكرون فيه أن ما لا يخلو من الحوادث ولا يسبقها فهو حادث. يقول الجويني في الإرشاد: "إذا ثبتَ بما ذكرناهُ، الأعراض وحدوثها، واستحالة تعري الجواهر عنها، واستنادها إلى أول، فيخرج من مضمون هذه الأصول أن الجواهر لا تسبقها، وما لا يسبق الحوادث فهو حادث على الاضطرار من غير حاجة إلى نظر واعتبار[٢].

يقول الإمام الباقلاني في الإنصاف: وإذا اتضح حدوث العالم، فلابد له من محدث أحدثه، ومصور صوره، والدليل على ذلك أن الكتابة لا بد لها من كاتب كتبها، والصورة لا بد لها من مصور صورها، والبناء لا بد له من بناء بناهُ، فإنا لا نشكُ في جهل من أخبرنا بكتابة حصلت بنفسها لا من كاتب، وصناعة لا من صانع، وحياكة لا من ناسج، وإذا صح هذا وجب أن تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع صنعها ومحدث أحدثها، إذا كانت ألطف وأعجب صنعًا من

(١) الجويني، الإرشاد، ص١٥.

(٢) مرجع سابق، ص١٦.

سائر ما يتعذر وجوده إلا من صانع[١].

وهكـــذا حاول الأشاعرة إثبات حدوث العالم بقسميه الجواهر والأعـــراض، ليقولوا بعد ذلك أن العالم الحادث لا بد له من مُحدث أحدثـــه وإلـــه خلقه وهو الله سبحانه وتعالى، وإذا ثبتَ حدوثه كَان افتقاره إلى المحدث من المدركات بالضرورة[٢].

كمـــا حاولوا –كالمعتزلة– أن يردوا على الفلاسفة القائلين بقدم العـــالم وبوقوع حوادث لا أول لها، بإثبات القول بامتناع حوادث لا أول لها، ردوا على هؤلاء الفلاسفة بدليل سموه بدليل التطبيق وهو كما يقـــول الفخر الرازي: إذا فرضنا الحوادث الماضية من اليوم إلى الأزل جملـــة، ومن زمان الطوفان إلى الأزل جملة أخرى، فلا شك أن الجملة الأولى أزيـــد من الجملة الثانية بما بين زمان الطوفان إلى هذا اليوم، فإذا طبقنا في الوهم الطرف المتناهي من الجملة الزائدة على الطرف المتناهي مـــن الجملـــة الناقصة حتى يقابل كل فرد من أفراد إحدى الجملتين بما يشابهه في المرتبة من الجملة الأخرى، فإن لم تنقضي الجملة الناقصة عن الزائدة في الطرف الآخر، كان الشيء مع غيره كهو، لا مع غيره، وهذا محال. وإن انقطعت الجملة الناقصة من ذلك الطرف، كانت متناهية من ذلـــك الطـــرف، وكانت متناهية من جانب الأزل، والزائد زاد عليها بمقـــدار متناه، والزائد على المتناهي بمقدار متناه يكون متناهيًا، فالكل متناه في جانب الأزل[٣].

(١) الباقلاني، الإنصاف، ص٤٥،٤٤.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، جـــ١، ص١٨٤.

(٣) الرازي، الأربعين في أصول الدين، ص١٥.

الأدلة على وجود الله تعالى وربوبيته عند أهل السنة والجماعة

دليل الفطرة:

إن الإيمان بوجود الله تعالى أمر مركوز في الفطرة، ولا ينكر ذلك إلا نفـــر من الملاحدة والدهريين، ومع ذلك فإنهم لا يملكون من أمرهم شـــيئًا عـــند الأزمات والشدائد فيضطرون إلى اللجوء إليه واستغاثته ودعائه.

وقـــد فطـــر الله الناس على دينه الإسلام، يقول الإمام ابن تيمية —رحمـــه الله-: الإقرار بالله، والاعتراف بالصانع ثابت في الفطرة كما قرره سبحانه في كتابه في مواضع فلا يحتاج هذا إلى دليل، بل هو أرسخ المعارف وأصل الأصول[1].

ومـــن أجـــل ذلـــك كانت دعوة رسل الله —صلى الله عليهم- لـــتذكير عباد الله بما فطر في نفوسهم وقلوبهم، وقد جاء في الصحيحين من حديث أبي هريرة —رضي الله عنه- قال: قال رسول الله ﷺ: «ما مِـــنْ مَولـــود إلاّ يُولـــد عـــلى الفطرة فأبواه يهودانه، أو ينصرانه أو يمجسانه».

دلالة خلق هذا الكون الفسيح، وآيات الله الكثيرة المبثوثة في الآفاق والأنفس:

إن المـــتأمل في كتاب الله تعالى يجدُ من خلاله دعوة إلى النظر في الكـــون بمـــا فيه من آيات مبثوثة في الآفاق والأنفس تبين كمال قدرة الخالق سبحانه وتعالى يقول عز من قائل: ﴿ **سنريهم آياتنا في الآفاق**

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جـ٢، ص٧٢.

وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾ [فصلت:٥٣].

ويقول عز من قائل: **﴿إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفعُ الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبثَّ فيها من كلِّ دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقومٍ يعقلون﴾** [البقرة:١٦٤].

إن الأدلة الكونية الدالة على وجود خالق عظيم أبدع كل شيء خلقه كثيرة، ويكفي أن ينظر الإنسان إلى نفسه ويتفكر في عظيم صنعه ليتحقق له عظمة خالقه. يقول العلامة ابن تيمية: «الاستدلال على الخالق بخلق الإنسان في غاية الحسن والاستقامة، وهي طريقة عقلية صحيحة، وهي شرعية، دل القرآن عليها، وهدى الناس إليها، وبينها وأرشدَ إليها وهي عقلية فإن كون نفس الإنسان حادثًا بعد أن لم يكن، ومولودًا ومخلوقًا من نطفة ثم من علقة، هذا لم يعلم بمجرد خبر الرسول ﷺ، بل هذا يعلمه الناس كلهم بعقولهم سواء أخبر به الرسول ﷺ أو لم يخبر به الرسول ﷺ أمر أن يستدل به ودل به وبينه واحتج به، فهو دليل شرعي، لأن الشارع استدل به، وأمر به وأمر أن يستدل به، وهو عقلي لأنه بالعقل تعلم صحته»[١].

المعجزة:

يعرف الجرجاني المعجزة بأنها: أمرٌ خارق للعادة داعية إلى الخير والسعادة مقرونة بدعوى النبوة، قصد به إظهار صِدق مَنْ ادعى أنه

(١) ابن تيمية، النبوات، ص٩٢.

رسول من الله[١].

والمعجـــزة من أقوى الدلائل على وجود الله تعالى، ولهذا يسميها الله تعالى آيات بينات (فإن انقلاب عصا تقلبها اليد ثعبانًا عظيمًا يبتلعُ مـــا يمر به ثم يعود عصا كما كانت من أول دليل على وجود الصانع وحـــياته وقدرتـــه وإرادتـــه وعلمه بالكليات والجزئيات وعلى رسالة الرسول وعلى المبدأ والمعاد، فكل قواعد الدين في هذه العصا، وكذلك الـــيد، وفرق البحر طرقًا، والماء قائم بينهما كالحيطان، ونتق الجبل من موضعه، ورفعه على قدر العسكر العظيم فوق رؤوسهم، وضرب حجر مربع بعصا فتسيل منه اثنتا عشرة عينًا تكفي أمة عظيمة، وكذلك سائر آيـــات الأنبـــياء مما هو من أعظم الأدلة على الصانع وصفاته وأفعاله، وصِدق رسله، واليوم الآخر. وهذه من طرق القرآن التي أرشدَ الله إليها عـــباده ودلهـــم بها كما دلهم بما يشاهدونه من أحوال الحيوان والنبات والمطر والسحاب، والحوادث التي في الجو والأرض[٢].

إن الاستدلال بالمعجزات من أفضل طرق الاستدلال على وجود الله تعالى وتصديق رسله ورسالاته.

(١) الجرجاني، التعريفات، ص١٩٥.

(٢) ابن القيم، الصواعق المرسلة، جــ٣، ص١٠٩٧.

المبحث الخامس

علماء الكلام ومسألة الصفات

أولاً: رأي الجهمية في مسألة الصفات.

ثانيًا: رأي المعتزلة في مسألة الصفات.

ثالثًا: رأي الأشاعرة في مسألة الصفات.

رابعًا: موقف أهل السنة من مسألة إثبات الصفات

خامسًا: الصفات الخبرية

المبحث الخامس
علماء الكلام ومسألة الصفات

أولاً: رأي الجهمية في مسألة الصفات:

الجهمية لا يصفون الله بشيء. يقول البغدادي عن الجهم:"امتنع وصف الله تعالى بأنه شيء أو حي أو عالم أو مريد، وقال: لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره كشيء وموجود، وحي، وعالم، ومريد، ونحو ذلك"[1].

ويقول الأشعري في مقالاته: ويحكى عن جهم أنه كان يقول: لا أقول إن الله سبحانه شيء، لأن ذلك تشبيه له بالأشياء[2]، ومن ذلك نلاحظ أن الجهمية ينفون الأسماء والصفات، زاعمين أن الإثبات يؤدي إلى التشبيه.

والحقيقة أن تعطيل الأسماء عن معانيها، وجحد حقائقها إلحاد في أسمائه تعالى، كقول من يقول من الجهمية وأتباعهم أنها ألفاظ مجردة لا تتضمن صفات ولا معاني، فيطلقون عليه اسم **"السميع"**، و**"البصير"**، و**"الحي"**، و**"الرحيم"**، و**"المتكلم"**، و**"المريد"**، ويقولون: لا حياة له، ولا سمع، ولا بصر، ولا كلام، ولا إرادة تقوم به. وهذا من أعظم الإلحاد فيها عقلاً وشرعًا ولغة، وهو يقابل إلحاد المشركين، فإن أولئك أعطوا أسماءه وصفاته لآلهتهم، وهؤلاء سلبوهُ صفات كماله وجحدوها وعطلوها، فكلاهما ملحد في أسمائه[3].

---

(١) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص١٩٩.

(٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، جـ١، ص٣٣٨.

(٣) ابن القيم، بدائع الفوائد، جـ١، ص١٩٦.

ثانيًا: رأي المعتزلة في الأسماء والصفات:

يثبت المعتزلة أسماء الله عز وجل وينفونَ الصفات، وحتى إثباهم للأسماء إنما هو إثبات لألفاظها دون معانيها، فيقولونَ مثلاً: إن الله تعالى عالم بلا علم، وقادر بلا قدرة، وحي بلا حياة.

يقول البغدادي: يجمع فرق المعتزلة كلها في بدعتها أمور، منها: نفيها كلها عن الله عز وجل صفاته الأزلية، وقولها بأنه ليس لله عز وجل علم، ولا قدرة، ولا حياة، ولا سمع، ولا بصر، ولا صفة أزلية[١].

ويقول الشهرستاني: والذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد: القول بأن الله تعالى قديم، والقدم أخص وصف ذاته. ونفوا الصفات القديمة أصلاً، فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة، ومعان قديمة به، لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركه في الإلهية[٢].

ثالثًا: رأي الأشاعرة في مسالة الأسماء والصفات:

يثبت الأشاعرة الأسماء لله تعالى إثباتًا حقيقيًا بألفاظها ومعانيها، أمّا بالنسبة للصفات فإنهم لا يثبتون منها إثباتًا حقيقيًا سوى سبع من الصفات الذاتية وهي: العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر، والكلام.

أمّا سوى هذه الصفات السبع، فإنهم يتأولوها أو يفوضون العلم بمعناها إلى الله عز وجل، وهم يدعون أنهم يفعلونَ ذلك تتريهًا لله تعالى عن مشابهة مخلوقاته.

---

(١) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٩٣.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، جـ١، ٢٤٣، ٤٤

رابعًا: موقف أهل السنة من مسالة إثبات الصفات:

يقـــول العلامـــة حافظ المغرب الكبير ابن عبد البر: "أهل السنة مجمعونَ على الإقرار بالصفات الواردة كلها في الكتاب والسنة والإيمان بهـــا وحمـــلها على الحقيقة لا على المجاز، إلا أنهم لا يكيفون شيئًا من ذلك، ولا يجدون فيه صفة محصورة.

وأمّـــا أهـــلُ البدع والجهمية والمعتزلة كلها والخوارج، فكلهم ينكرها ولا يحمل شيئًا منها على الحقيقة، ويزعمونَ أن من أقرَّ بها مشبِّه وهم عند من أثبتها نافونَ للمعبود والحق فيما قاله القائلونَ بما نطق به كتاب الله وسنة رسوله، وهم أئمة الجماعة والحمد لله[1].

فـــأهل السنة لا يخرجون في إثبات الأسماء والصفات لله عز وجل عن الكتاب والسنة ويؤمنونَ إيمانًا راسخًا بما فيها، ويكلون الكيفية في الصفات إلى علم الله -تبارك وتعالى-.

وإن أهـــل السنة والجماعة لا يقولونَ في أسماء الله تعالى وصفاته العلى بغير ما جاء في كتابه أو سنته.

وقـــد بين الإمام الخطابي —رحمه الله- مذهب السلف في الإثبات ونفي التشبيه والكيفية فقال: «إن مذهب السلف إثباتها وإجراؤها على ظواهـــرها ونفي الكيفية والتشبيه عنها، وقد نفاها قوم فأبطلوا ما أثبته الله تعـــالى، وحققهـــا قوم من المثبتين فخرجوا في ذلك إلى ضرب من التشبيه والتكييف، وإنما القصد سلوك الطريقة المستقيمة والتكييف بين الأمرين، ودين الله تعالى بين الغالي فيه والجافي والمقصر عنه، والأصل في هـــذا أن الكـــلام في الصفات فرع على الكلام في الذات، ويحتذى في

(١) ابن عبد البر، التمهيد، جـــ٧، ص١٤٥.

ذلك حذوه ومثاله، فإذا كان معلومًا أن إثبات الباري تعالى إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف، فإذا قلنا يد وسمعٌ وبصر وما أشبهها، فإنما هي صفات أثبتها الله لنفسه، ولسنا نقول: إن معنى اليد القوة أو النعمة، ولا معنى السمع والبصر العلم، ولا نقول إنها جوارح، ولا نشبهها بالأيدي والأسماع والأبصار التي هي جوارح وأدوات للعقل، ونقول: إن القول إنما وجب بإثبات الصفات؛ لأن التوقيف ورد بها، ووجب نفي التشبيه عنها، لأن الله ليس كمثله شيء، وعلى هذا جرى قول السلف في أحاديث الصفات»[١].

وابن القيم يرى بأن مفهوم الصفات غير مفهوم الذات، وهو بذلك يخالف المعتزلة والجهمية النفاة الذين لا يفرقون بين الذات والصفات.

ويستدل ابن القيم على رأيه بأن الصفات زائدة على ذاته تعالى بأدلة كثيرة يذكر منها أسماء الله الحسنى، فإن كل اسم من أسمائه الحسنى مشتمل على معنى زائد على الذات، فإن لم تكن الصفات زائدة على الذات لصارت أسماؤه جامدة مترادفة كالأعلام المحضة، فالأسماء لأنها مشتقة من الصفات، فهي أسماء وهي أوصاف، وبذلك كانت حسنى، ولو كانت هذه الأسماء ألفاظًا لا معاني لها لم تكن حسنى، ولم تكن دالة على مدح ولا كمال، ولساغ وقوع أسماء الانتقام والغضب في مقام الرحمة والإحسان وبالعكس.

ولو لم تدل أسماء الله تعالى على معان وأوصاف لم يسغ أن يخبر عنه بمصادرها، وأن يوصف بها، لكنه أخبر عن نفسه بمصادرها، وأثبتها

(١) ابن تيمية، الفتاوى، جـ٥، ص٨٥.

لنفسه كما في قوله تعالى: ﴿إن الله هو الرزاقُ ذو القوة المتين﴾ [الذاريات: ٥٨]، فعلم أن القوي من أسمائه، ومعناهُ الموصوف بالقوة[1].

خامسًا: الصفات الخبرية:

الصفات الخبرية هي الصفات التي ثبتت لله تعالى من خلال كتابه تعالى والسنة الصحيحة من غير دليل عقلي كإثبات اليد والوجه، والساق، والقدم، والاستواء، والضحك من خلقه وغيره مما جاء في الكتاب والسنة.

والحقيقة أن الصفات الخبرية تنقسمُ إلى ثلاثة أقسام: صفات خبرية ذاتية، كاليد والعين والوجه، والإصبع، والقدم، وصفات خبرية فعلية كالاستواء على العرش والمجيء يوم القيامة، وكتروله إلى سماء الدنيا في النصف الأخير من كل ليلة، وصفات خبرية كيفية كفرحه ورضاهُ عن المؤمنين وغضبه وبغضه للكافرين وكضحكه من عباده.

وابن القيم يؤكد على ثبوت هذه الصفات الخبرية جميعًا مبينًا أن ذلك من الضرورات العقدية والشرعية فلا بد أن يوصف الله سبحانه وتعالى بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل، بل تثبت له الأسماء والصفات، وتنفي عنه مشابهة المخلوقات، فيكون إثباتك مترهًا عن التعطيل، فمن نفى حقيقة الاستواء فهو معطل، ومن شبهه باستواء المخلوق فهو ممثل، ومن قال: استواء ليس كمثله شيء فهو الموحد المتره[2].

---

(١) ابن القيم، مدارج السالكين، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٢، جـ١، ص٢٨.

(٢) ابن القيم، مدارج السالكين، جـ٢، ص٨٥.

وهـــذا يعني أن ابن القيم يرفض التأويل ويثبت الصفات لله تعالى كما جاءت من غير مشابهة أو مماثلة.

ويرى ابن القيم أن هذه الطريقة أي طريقة إقرار الصفات الخبرية، وإمرارها كما جاءت بها النصوص الشرعية دون تأويل ولا تعطيل ولا تشـــبيه ولا تمثـــيل، هي طريقة سادات الأمة صحابة رسول الله ﷺ، فـــإنهم لم يتـــنازعوا في مســـألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال، بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة بل تلقوها بالقبول والتسليم، وأجروها على سنة واحدة[1].

ويـــبرهن ابـــن القيم على مسألة إثبات الصفات الخبرية لله تعالى بأوجـــه ثلاثة: الأول أن الشرع ورد بهذه الصفات ثناء على الله تعالى ومدحًا له، وثانيًا: أن هذه الصفات من لوازم الكمال المطلق لله تعالى، فـــإن استواءه على العرش من لوازم علوه سبحانه وتعالى، وهكذا سائر الصـــفات. وثالثًا: أن هذه الصفات من لوازم أسماء الله تعالى، فإن اسم "العلي" يستلزم العلو المطلق من جميع الوجوه، علو القهر وعلو الذات، فمن جحد علو الذات فقد جحد لوازم اسم "العلي"[2].

هكـــذا يؤكـــد ابن القيم على هذه الحقيقة الهامة عنده وهي أن الصـــفات عـــنده حكمها حكم الذات، فكما أن ذاته تعالى لا تشبه الـــذوات، فكذا صفاته تعالى لا تشبه الصفات، ولهذا فإن تأويل آيات الصفات وأخبارها بما يخرجه عن حقائقها هو أصل فساد الدين والدنيا، وسبب تعطيل الشرائع.

إن ابـــن القيم في مسألة الصفات الخبرية يثبت لله سبحانه وتعالى

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، جـــ١، ص٤٩، وما بعدها.

(٢) ابن القيم، مدارج السالكين، جـــ١، ص٣٠.

جميع ما وصف به نفسه، وما وصفه به نبيه ﷺ، ويقول: إننا نثبت الصفات فلا ننفيها، وإننا لا نتعدى بها اسمها الخاص الذي سماها الله به، بل نحترم الاسم كما نحترم الصفة، فلا نعطل الصفة ولا نُغيرها اسمًا آخر، كما تسمي الجهمية والمعطلة سمعه وبصره وقدرته أعراضًا، ويسمو وجهه ويده وقدمه سبحانه جوارح وأبعاضًا، ويسمون حكمته وغايه فعله المطلوبة عِلَلاً وأغراضًا، ويسمون أفعاله القائمة به حوادث، ويسمون علوه على خلقه، واستوائه على عرشه تحيزًا، ويتوصلونَ بهذا المكر الكبار إلى نفي ما دل عليه الوحي والفطرة وآثار الصنيعة من صفاته.

إن الله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء، لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، فالعارفونَ به المصدِّقونَ لرسله، المقرونَ بكماله، يثبتونَ له الأسماء والصفات، وينفونَ عنه مشابهة المخلوقات، فيجمعونَ بين الإثبات ونفي التشبيه، وبين التتريه وعدم التعطيل[1].

الصفات الذاتية والصفات الفعلية

الصفات الذاتية، وهي الصفات اللازمة لذات الله سبحانه وتعالى، لا تنفكُ عنها بحال من الأحوال مثل العلم، والقدرة، والحياة، والعلو، والوجه.

وأمّا الصفات الفعلية:

وتسمى الصفات الاختيارية فهي المتعلقة بالمشيئة والإرادة، مثل الخلق، والرزق، والاستواء، ويعرف شيخ الإسلام الصفات الاختيارية

---

(١) ابن القيم، مدارج السالكين، ط دار المنار، القاهرة، جـ٣، ص٢٣٠.

بأنَّهـــا: "الأمور التي يتصفُ به الله تعالى فتقوم بذاته بمشيئته وقدرته، مـــثل كلامـــه، وسمعه، وبصره، وإرادته، ومحبته، ورضاه، ورحمته، وغضـــبه، وســـخطه، ومثل إحسانه، وعدله ومثل استوائه، ومجيئه، وإتيانه، ونزوله، ونحو ذلك من الصفات التي نطق بها الكتاب العزيز والسنة"[١].

اليدان من الصفات الذاتية:

وقد أخبرنا الله سبحانه وتعالى في كتابه العزيز أن لله يدين، وكذا نجـــد في السنـــة النبوية الشريفة مصداق ذلك، وإننا نُصدِّق لما جاء في القرآن والسنة، وهذا يعني أن لله تعالى يدين بلا كيف.

يقول عز من قائل في سورة "ص": **﴿قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي أستكبرتَ أمْ كُنْتَ مِنَ العَالِينَ﴾** [ص: ٧٥].

وفي حديث الشفاعة الذي أخرجه البخاري أن الناس يأتونَ آدم فيقولون: يا آدم، أما ترى الناس؟ خلقك الله بيده....

وفي حديث ثان: «يطوي الله السماوات يوم القيامة، ثم يأخذهن بـــيده الـــيمنى، ثم يقول: أنا الملك، أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟، ثم يطوي الأرضين بيده الأخرى، ثم يقول: أنا الملك،....» [مسلم].

يقـــول الإمـــام ابن القيم –رحمه الله-: القبضُ والبسطُ، والطي باليمين، والأخذ، والوقوف عن يمين الرحمن، وتقليب القلوب بأصابعه، ووضـــعُ الســـماوات على أصبع، والجبال على أصبع، فذكر إحدى الـــيدين، ثم قوله: وبيده الأخرى، ممتنع فيه اليد المجازية، سواء كانت

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، جـــ٦، ص٢١٧.

بمعنى القدرة، أو بمعنى النعمة، فإنها لا يتصرف فيها هذا التصرف[(١)].

ويقـــول الإمام البغوي في تفسيره: يد الله صفة من صفات ذاته، كالسمع والبصر والوجه.

ويقول الإمام أحمد –رحمه الله-: مَنْ زعم أن يداهُ نعمتاه، كيف يصنع بقوله تعالى: ﴿**خلقت بيدي**﴾ [ص:٧٥]، مشددة[(٢)].

ويقـــول رسول الله ﷺ : «**خلق الله الفردوس بيده وخلق جنة عدن بيده، وكتب التوراة لموسى بيده**» [البيهقي][(٣)] .

فالـــيد مـــن الصفات الذاتية المتعلقة بذات الله تعالى، ولا تتعلق بالمشـــيئة والاختيار فهي لا تنفك عن الباري جل جلاله باعتبارها من لـــوازم الذات الإلهية، وإثبات اليدين للرب عز وجل هو مذهب أهل السنة والجماعة وذلك خلافًا لما قال به المعطلة من تأويل اليدين بالنعمة أو القدرة وهذا لا دليل عليه من الكتاب المجيد أو السنة الشريفة.

لكـــن علماء الكلام وبخاصة المعتزلة أولوا صفة اليدين الواردة في القرآن الكريم إلى معنى القدرة والقوة والنعمة.

يقول القاضي عبد الجبار في تأويل قول الله تعالى: ﴿**ما منعك أن تســـجد لمـــا خَلَقْتُ بيدي**﴾ [ص:٧٥]. يقول: إن اليدين هاهنا بمعنى القوة[(٤)].

---

(١) ابـــن القـــيم، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، اختصار محمد الموصلي، الرياض الحديثة، جـــ٢، ص١٥٨.

(٢) أبي يعلى، إبطال التأويلات لأخبار الصفات.

(٣) البيهقي، الأسماء والصفات، ص٣١٨.

(٤) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٢٢٨.

وقـــال أيضًـــا في تأويل قول الله تعالى: ﴿**وقالت اليهودُ يَدُ الله مغلولـــة غُلّت أيديهم ولُعنُوا بما قالوا بل يداهُ مبسوطتَان يُنفقُ كيفَ يشـــاء**﴾ [المائدة: ٦٤]. قالَ: تأويل قوله تعالى (بل يداهُ مبسَوطتَان) أي: نعمتاهُ، كما يقال: لفلان عندي يد، وأياد، وأراد الله تعالى بذلك نعم الدنيا والدين(١).

الحقيقة أن قول الله تعالى: (ما منعك أن تسجد لما خلقتُ بيدي) ليس معنى اليد هنا القوة كما قال القاضي عبد الجبار وغيره من المعتزلة. فالناظر ببصيرة ودقة يستطيع أن يقول أنها لا تحتملُ إلا معنى واحد هو إثـــبات صـــفة اليدين لله سبحانه وتعالى، فالنص دليل واضح على أن الخالق سبحانه وتعالى خلق آدم بيده، أي فعل الفعل بيده، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في قوله تعالى: (لما خلقتُ بيدي) أنه نص في أنه فعل الفعـــل بـــيديه، ولهذا لا يجوزُ لمن تكلم ومشى، أن يقال: فعلتُ هذا بـــيديك، ويقـــال: هذا فعلته يداك، لأن مجرد قوله: فعلت، كاف في الإضـــافة إلى الفاعل، فلو لم يرد أنه فعله باليد حقيقة كان ذلك زيادة محضة من غير فائدة(٢).

ونحنُ نقول بما يقوله أهل السنة والجماعة والسلف الصالح رضوان الله علـــيهم إن لله تعالى يدين بلا كيف، فالله سبحانه وتعالى: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾ .

ولقد أوَّلَ المعتزلة صفة اليدين لله عز وجل بأنها تعني القدرة، مع أن النصوص الشرعية تثبت اليدين لله تعالى بلا تكييف ولا تمثيل يقول تعالى: ﴿**بل يداهُ مبسوطتان**﴾ [المائدة:٦٤]، وقال تعالى: ﴿**ما منعك أن تسجد لما خلقتُ بيدي**﴾ [ص:٧٥].

---

(١) القاضي عبد الجبار، تتريه القرآن عن المطاعن، دار النهضة الحديثة، بيروت، ص١٢٠.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جـــ٦، ص٣٦٦.

والحقـــيقة أن العلامة ابن القيم رد على المعتزلة المؤولة ردًا عنيفًا وذكر عشرين وجهًا في رده سأذكر منهم وجهين فقط.

الوجه الأول: أن الله تعالى أنكر على اليهود نسبة يده إلى النقص والعيب، ولم ينكر عليهم إثبات اليد له تعالى، فقال: **﴿وقالت اليهودُ يـــدُ الله مغلولة غُلَّتْ أيديهم ولُعنوا بما قالوا بل يداهُ مبسوطتان﴾** فلعنهم على وصف يده بالعيب دون إثبات يده، وقدّر إثباتها له زيادة على ما قالوا بأنها يدان مبسوطتان، فدل ذلك على ثبوت اليد حقيقة لله تعالى[١].

الوجه الثاني: أن هذا التركيب المذكور في قوله تعالى: (ما منعك أن تســـجد لما خلقتُ بيدي) يأبى حملُ الكلام على القدرة، لأنه نسب الخلـــق إلى نفسه سبحانه وتعالى، ثم عدى الفعل إلى اليد، ثم ثناها، ثم أدخل عليها الباء التي تدخل على قولك كتبتُ بالقلم، ومثل هذا نص صريح لا يحتمل المجاز بوجه[٢].

صفة اليدين عند أهل السنة والجماعة:

يقول العلامة ابن خزيمة –رحمه الله-: نحنُ نقول: الله جل وعلا لـــه يدان، كما أعلمنا الخالق البارئ في محكم تنزيله، وعلى لسان نبيه المصطفى ﷺ [٣].

---

(١) الموصلي، مختصر الصواعق لابن القيم، جـــ٢، ص١٥٨.

(٢) مرجع سابق، جـــ٢، ص١٥٧.

(٣) ابن خزيمة، التوحيد، ص٥٦.

الـــوجـه

يـــؤول المعـــتزلة صفة الوجه لله تعالى التي وردت في كتاب الله العزيز في قوله عز من قائل: ﴿كلُّ شيءٍ هالكٌ إلا وَجْهَهُ﴾[القصص:٨٨]، وقوله تعالى: ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ [الرحمن:٢٧]، ويزعمونَ أن المراد بالوجه في الآيتين إنما هو الذات.

فيقول القاضي عبد الجبار: قول الله تعالى: ﴿كل من عليها فان* ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ [الرحمن: ٢٦،٢٧]، لا يدلُ على إثـــبات وجـــه له، تعالى عن قولهم، وذلك لأن الوجه قد يرادُ به ذات الشيء، وعلى هذا تقول العرب: هذا وجه الرأي، ووجه الأمر، ووجه الطـــريق، ومـــتى كان الكلام فيما لا بعض له، فلا شك أن المراد به ذاته[١].

أمَّـــا الأشـــاعرة وخاصـــة المتقدمين منهم كإمامهم أبو الحسن الأشعري فإنهم يثبتونَ صفة الوجه لله تعالى.

يقـــول أبو الحسن الأشعري: فمن سألنا، فقال: أتقولونَ إن لله سبحانه وتعالى وجهًا؟ قيل له: نقول ذلك، خلافًا لما قاله المبتدعون[٢].

كذلك فإن الإمام ابن فورك وهو من رؤوس الأشاعرة يثبت هذه الصفة الشريفة لله عز وجل فيقول: إن أطلاق وصف الله عز وجل بأن لـــه وجهًا قد ورد به نص الكتاب والسنة، وذلك من الصفات التي لا سبيل إلى إثباتها إلا من جهة النقل[٣].

(١) القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، تحقيق د/ عدنان زرزور، دار التراث بالقاهرة، ص٦٣٧.

(٢) أبو الحسن الأشعري، الإبانة، ص٤١.

(٣) محمد بن فورك، مشكل الحديث وبيانه، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠هـ، ص١٧٢.

والحقيقة أنه جاءت صفة الوجه لله تعالى في أحاديث نبوية كثيرة، فقـد ثبت في الحديث الصحيح أن النبي ﷺ استعاذ بوجه الله، فقال: «**أعـوذُ بوجهـك**»، ولو كان الوجه هنا هو الثواب كما زعم بعضُ المعتزلة لما جازت الاستعاذة به؛ لأن الثواب مخلوق، ولا يجوز الاستعاذة بمخلـوق. ولقد كان من دعاء رسول الله ﷺ إذا دخل المسجد قوله: «**أعـوذُ بالله العظيم، وبوجهه الكريم، وسلطانه القديم، من الشيطان الرجيم**» [أبو داود].

صفة العين

أول عـلماء الكلام صفة العين الواردة في نصوص القرآن الكريم تأويلاً ينفي صفة العين لله سبحانه وتعالى مع أنه الواجب الوقوف مع النص نفيًا وإثباتًا، فينفي عنه سبحانه وتعالى ما نفاهُ عن نفسه، ويثبت له ما أثبته لنفسه، من غير تمثيل ولا تحريف، فالله سبحانه وتعالى يقول: ﴿**لـيس كمثله شيء**﴾ [الشورى: ١١]، فلا يلزم من الاشتراك في اسم الصـفة، وفي معـناها الكلي المشترك بين الخالق والمخلوق أن يتساويا ويتشـابها في المعنى الخاص لكل منهما فسبحانه وتعالى الخالق عز وجل لا مثيل ولا شبيه له.

وقـد جاءت نصوص القرآن الكريم وهي كثيرة تؤكد بصراحة إثـبات العـين لله -عز وجل-. يقول تعالى: ﴿**ولتُصنعَ على عيني**﴾ [طـه: ٣٩]. ويقـول: ﴿**واصنع الفُلكَ بأعيننا**﴾ [هود: ٣٧]، وقد فسر علماء الكلام صفة العين بمعنى الرؤية والبصر أو الرعاية والحفظ أو بمعنى العـلم. يقـول القاضي عبد الجبار المعتزلي في تأويله لقول الله تعالى: ﴿**ولتصنع على عيني**﴾ أن المراد به لتقع الصنعة على علمي، والعينُ قد

تورد بمعنى العلم، يقالُ: جرى هذا بعيني، أي جرى بعلمي[١].

والحقـيقة أن السلف الصالح رضوان الله عليهم أجمعين متفقونَ على إثبات صفة العين لله تعالى كما جاءت في نصوص القرآن والسنة، وفي الحديث الشريف الذي رواهُ البخاري عن عبد الله بن عمر –رضي الله عـنهما– قال: إن الله لا يخفى عليكم، إن الله ليس بأعور، وأشارَ بـيده إلى عينه، وإن المسيح الدجال أعور عين اليمنى، كأن عينه عنبةٌ طافية.

قال الإمام الدارمي في رده على المريسي المعتزلي: ففي تأويل قول رسول الله ﷺ: «**إن الله ليس بأعور**» بيان أنه بصير ذو عينين، خلاف الأعور[٢].

فالواجب الإيمان بما جاء من صفات الله تعالى في الكتاب والسنة مـع اعتقاد أن صفاته سبحانه وتعالى لا تشبه صفات أحد من خلقه، فسبحانه وتعالى (ليس كمثله شيء).

صفة القدم

صـفة القـدم: صفة من الصفات الذاتية المتعلقة بذات الباري سبحانه وتعالى.

وفي الصحيحين عن أبي هريرة –رضي الله عنه– قال: قال رسول الله ﷺ: «**تحاجـت الجـنة والـنار، فقالت النار: أوثرتُ بالمتكبرين والمتجـبرين، وقالـت الجـنة: فمـالي لا يدخلني إلا ضعفاء الناس**

(١) القاضـي عـبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق د/ عبد الكريم العثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٣٨٤هـ، ص٢٢٧.

(٢) عقائد السلف، ص٤٠٦.

وسقطهم وعجزهم. فقال الله للجنة: أنتِ رحمتي أرحمُ بك مَن أشاء من عبادي. وقال للنار: أنتِ عذابي، أعذب بك من أشاء من عبادي، ولكل واحدة منكم ملؤها، فأمَّا النار فلا تمتلئ، فيضعُ قدمه عليها، فتقول: قط. قط، فهنالك تمتلئ، ويزوي بعضها إلى بعض».

وجاء في الصحيحين أيضًا عن أنس بن مالك –رضي الله عنه– قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا تزال جهنم تقول هل من مزيد، حتى يضع فيها ربُ العزة تبارك وتعالى قدمه فتقول قط قط، وعزتُك ويزوي بعضهُا إلى بعض**».

ويقول الإمام الترمذي في سننه: قد رُوي عن النبي ﷺ روايات كثيرة يُذْكر فيها أمر الرؤية، وأن الناس يرون ربهم، وذكر القدم وما أشبه هذه الأشياء. والمذهب في هذا عند أهل العلم من الأئمة مثل: سفيان الثوري، ومالك بن أنس، وعبد الله بن المبارك، وسفيان بن عيينة، ووكيع بن الجراح وغيرهم، أنهم رووا هذه الأشياء ثم قالوا: نروي هذه الأحاديث ونؤمنُ بها ولا يقال: كيف. وهذا الذي اختاره أهل الحديث أن تروى هذه الأشياء كما جاءت ويؤمن بها، ولا تفسر، ولا تتوهم، ولا يقالُ كيف. وهذا أمر أهل العلم الذي اختاروه وذهبوا إليه[١].

هكذا نلاحظ أن أهل الحديث وأهل السنة والجماعة تلقوا بالقبول هذه الأحاديث الصحيحة، وأمروها كما جاءت دون أي خوض في الكيفية.

---

(١) سنن الترمذي، جـ٤، ص٦٩٢.

صفة الأصابع

يثبـــت أهل السنة والجماعة صفة الأصابع لله عز وجل، من غير تكييف ولا تمثيل، فقد جاءت هذه الصفة الذاتية في السنة المطهرة حيث قال رسول الله ﷺ: «**إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه حيث يشاء**» ثم قال ﷺ: «**اللهم مُصرِّف القلوب صَرِّف قلوبنا على طاعتك**» [مسلم].

وقـــد رد عـــلماء السنة على المعتزلة الذين يؤولونَ هذه الصفة بـــالقدرة، فقد قال الإمام الدارمي في رده على بشر المريسي المعتزلي: «ورويـــتُ أيهـــا المريسي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**القلوب بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء**» فأقررتَ أن النبي قاله، ثم رددتـــه بأقبح محال وأوحش ضلال، ولو دفعت الحديث أصلاً كان أعـــذر لك من أن تقر به ثم ترده بمحال من الحجج، وبالتي هي أعوج، فزعمـــت أن أصـــبعي الله قدرتـــاه، وكذلك قوله: ﴿**والأرضُ جميعًا قبضتُه يوم القيامة**﴾ [الزمـــر: ٦٧]. أي في ملكه، فيقال لك أيها المعجب بجالهته: في أي لغات العرب وجدت أن أصبعيه قدرتيه، فأنبئنا بها، فإنا قد وجدناها خارجة من جميع اللغات، إنما هي قدرة واحدة قد كَفَتْ الأشـــياء كـــلها وملأتها، واستنطقتها، فكيف صارت القلوب من بين الأشياء بين قدرتين، ولم تعدها قدرة، فإن النبي ﷺ قال: «**بين أصبعين مـــن أصابع الرحمن**» وفي دعواك هي أكثر من قدرتين وثلاث وأربع حكمـــت فيها للقلوب بقدرتين، وسائرها لما سواها ففي دعواك هذا أقبح محال وأبين ضلال»[1].

(١) الإمـــام الدارمي، الرد على بشر المريسي، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٥٨ هـــ، ص٥٩.

ومـــن ذلـــك كله يتبين لنا أن أهل السنة والجماعة يثبتونَ صفة الأصابع لله عز وجل لورودها في الكتاب والسنة بما يليقُ بجلال الباري جلّ وعلا من غير تكييف ولا تمثيل.

صفــة العــلو

أوّل عــلماء الكلام صفة العلو وهي من الصفات الذاتية، مع أن الآيــات في إثبات صفة العلو والفوقية واضحة وصريحة ولا تحتاج إلى صرف معناها، وتأويلها تأويلاً غير دقيق وغير صحيح.

فـالله سـبحانه وتعـالى يقول في سورة الملك: **﴿أأمنتم مَنْ في السـماء أن يخسـف بكم الأرض فإذا هي تمور﴾** [الملك: ١٦].فقوله تعالى: (أأمنتم من في السماء) ظاهره أنه سبحانه وتعالى في السماء، أن أنه عز وجل في العلو حقيقة لا مجازًا.

ومـــن العجيب أننا نجدُ معتزليًا كبيرًا كالقاضي عبد الجبار ينكر صـــفة العلـــو، ويؤول آية «الملك» السابقة بقوله: «أي إن في السماء نقماته، وضروب عقابه، لأن عادته أن يترلها من هناك»[1].

هكـــذا يصرف معنى العلو الواضح في الآية إلى معنى مجازي بعيد عن المعنى الصحيح.

وكذلك يقول الزمخشري المعتزلي في تفسيره الكشاف، يقول: في تأويل هذه الآية وجهان:

أحدهما: من ملكوته في السماء، لأنها مسكنُ ملائكته، وثم عرشه وكرسـيه، واللـوح المحفـوظ، ومنها تترل قضاياه، وكتبه، وأوامره، ونواهيه.

---

(١) رسائل العدل والتوحيد، ص٣٣٣.

والثاني: أنهم كانوا يعتقدون التشبيه، وأنه في السماء، وأن الرحمة والعذاب يترلان منه، وكانوا يدعونه من جهتها، فقيل لهم على حسب اعتقادهم: أأمنتم من تزعمون أنه في السماء، وهو متعال عن المكان أن يعذبكم[١].

إنّ معـــنى الآيـــة واضح لا يحتاج إلى تأويل. ويؤكد إثبات صفة العلو حديث الجارية، فقد سألها رسول الله ﷺ صراحة: ((**أين الله؟**))، فقالت: ((في السماء))، فقال النبي ﷺ: ((**أعتقها فإنها مؤمنة**)).

هكذا نطقت الجارية بصراحة: في السماء، وأقرها رسول الله ﷺ عـــلى إجابتها. يقول الإمام الدارمي —رحمه الله-: ففي حديث رسول الله ﷺ هذا دليلٌ على أن الرجل إذا لم يعلم أن الله عز وجل في السماء دون الأرض فليس بؤمن، ألا ترى أن رسول الله ﷺ جعل أمارة إيمانها معرفتها أن الله في السماء[٢].

إن العلـــو من صفات الكمال للذات الإلهية، والله سبحانه وتعالى متصـــف بالعلو المطلق من جميع الوجوه ذاتًا وقدرًا وقهرًا. يقول تعالى: ﴿**ســـبح اسم ربك الأعلى**﴾ [الأعلى:١].ويقول عز من قائل: ﴿**وسع كُرسيِّه السماوات والأرض ولا يؤودُه حفظهما وهو العلي العظيم**﴾ [البقرة: ٢٥٥].

وقـــد صَرَّح الله تعالى بالفوقية بقوله: ﴿**يخافونَ رهم من فوقهم ويفعلونَ ما يؤمرون**﴾ [النحل:٥٠]. ولقد آشار رسول ﷺ إليه سبحانه

(١) الزمخشـــري، الكشـــاف عـــن حقائق التتريل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار المعرفة، بيروت، جـــ٤، ص١٣٨.

(٢) الدارمـــي، الرد على الجهمية، ضمن عقائد السلف، جمع وتحقيق علي سامي النشار، وعمار الطالبي، ط اسكندرية، ص٢٧٦.

وتعالى في حجة الوداع فقال: «**وأنتم مسئولونَ عني، فما أنتم قائلون؟** قالوا: نشهدُ أنك قد بلغت وأديت ونصحتَ، **ثم قال بأصبعه السبابة يرفعها إلى السماء وينكثها إلى الناس: اللهم اشهد، اللهم اشهد، اللهم اشهد**» [مسلم].

ولما قُبض رسول الله ﷺ دخل عليه أبو بكر -رضي الله عنه- وقبله وقال: بأبي أنت وأمي طبتَ حيًا وميتًا، ثم قال: مَنْ كان يَعْبُدُ محمدًا فإنَّ محمدًا قد مات، ومن كان يعبدُ الله فإنَّ الله حيٌّ لا يموت[١].

ويروي البيهقي بإسناد صحيح إلى الأوزاعي قال: كنا والتابعونَ متوافرونَ نقول: إن الله جل ذِكرُه فوق عرشه، ونؤمنُ بما وردت السنة به من صفاته[٢].

وقال الإمام ابن عبد البر -رحمه الله-: لم يزل المسلمونَ في كل زمان إذا دهمهم أمر وكربهم غم يرفعونَ وجوههم وأيديهم إلى السماء رغبة إلى الله عز وجل في الكف عنهم[٣].

ثبوت العلو بالفطرة:

إننا نلاحظ أن الناس جميعًا بفطرهم وطباعهم يرفعونَ أكفهم إلى السماء ويتجهونَ جهة العلو عند دعاء الله تعالى.

يقول الأشعري: رأينا المسلمين جميعًا يرفعونَ أيديهم إذا دعوا نحو السماء، لأن الله مستو على العرش الذي هو فوق السماوات، فلولا أن الله عز وجل على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش[٤].

---

(١) الذهبي، العلو، ص٦٢.

(٢) البيهقي، الأسماء والصفات، ص٤٨٠.

(٣) ابن عبد البر، التمهيد، تحقيق مصطفى العلوي، ومحمد البكري، جـ٢، ص٨١.

(٤) الأشعري، الإبانة في أصول الديانة، ص٩٧.

الدليل العقلي على علو الله:

علو الله -سبحانه وتعالى- ثابت بالفعل: ((ذلك أن العلم البديهي بأن كل موجود إما أن يكون أحدهما ساريًا في الأخر قائمًا به كالصفات، وإما أن يكون قائمًا بنفسه بائنًا عن الآخر، لأنه لما خلق العالم فإما أن يكون خلقه في ذاته، أو خارجًا عن ذاته، والأول باطل لأمرين: الاتفاق على بطلانه لأنه يلزم أن يكون محلاً للحشائش والقاذورات، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا)).

والثاني: يقتضي كون العالم واقعًا خارج ذاته فيكون منفصلاً، فتعينت المباينة لأن القول بأنه غير متصل بالعالم، وغيره منفصل عنه غير معقول.

إن كونه -سبحانه وتعالى- لا داخل العالم ولا خارجه يقتضي نفي وجوده بالكلية لأنه غير معقول، فيكون موجودًا إما داخله، وإمّا خارجه. والأول باطل، فتعين الثاني فلزمت المباينة[١].

من الصفات الفعلية:

صفة الاستواء

صفة الاستواء من الصفات الاختيارية القائمة بالله تعالى، وهو متعلق بمشيئته وإرادته، وهذا هو مذهب السلف وأئمة الهدى أهل السنة والجماعة، الذين يقولونَ: إن الله تعالى مستو على عرشه، فوق سبع سماوات، بائن من خلقه، استواء يليقُ بذاته من غير تكييف ولا تمثيل ولا تعطيل[2].

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية، ص٢٩، ص٢٩١.

(٢) الصابوني، عقيدة السلف أصحاب الحديث، تحقيق نبيل السبكي، ص١٣.

يقول تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طـه:٥]. فالاستواء فعل يفعله بمشيئته وقدرته سبحانه وتعالى.

والعـــرش ثابت بالكتاب والسنة، وإجماع أئمة الفقهاء والسلف ويقـــول تعـــالى: ﴿وكان عرشه على الماء﴾ [هـــود:٧].وقال: ﴿وهو الغفور الودود* ذو العرش المجيد* فعال لما يريد﴾ [البروج: ١٤-١٦].

وفي ا لحديث الشريف عن ابن عباس -رضي الله عنه- قال: كان النبي ﷺ يقول عند الكرب: «**لا إله إلا الله، العليم الحكيم، لا إله إلا الله رب العرش العظيم، لا إله إلا الله رب السماوات ورب الأرض ورب العرش الكريم**»[١].

والمـــأثور عـــن السلف رضوان الله عليهم، أن الكرسي موضع القدمين، فعن ابن عباس -رضي الله عنهما- موقوفًا. أنه قال: الكرسي موضع القدمين، والعرشُ لا يقدره قدره إلا الله تعالى[٢].

وقال بعضهم: إن الكرسي هو العرش، لكن الأكثرونَ على أنهما شيئان، والأول هو الصحيح الثابت صححه الأئمة[٣].

وقد فسر علماء الكلام من المعتزلة الاستواء المذكور في قول الله تعـــالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ بأن استوى بمعنى الاستيلاء والقهر، فيقول قائلهم القاضي عبد الجبار: المراد بالاستواء، الاستيلاء، والاقتدار، كما يقال: استوى الخليفةُ على العراق[٤]. وهذا تأويل ينافي

---

(١) ابن خزيمة، التوحيد، جـــ١، ص٢٣٢.

(٢) مرجع سابق، جـــ١، ص٢٤٩،٢٤٨.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جـــ٦، ص٥٨٥.

(٤) رسائل العدل والتوحيد، مكتبة الحياة، بيروت، ص٣٣٣.

المعـــنى الحقيقي للآية الشريفة، فعن ربيعة بن عبد الرحمن أنه سُئِلَ عن قـــول الله تعـــالى: ﴿الـــرحمن عـــلى العرش استوى﴾ [طه:٥]. فقال: ((الاســـتواء غير مجهول، والكيف غيرُ معقول، ومن الله الرسالة، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا التصديق))(١).

وفي الحديـــث الصحيح ورد عن عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه- قال: ((**والعرشُ فوق الماء، والله فوق العرش، لا يخفى عليه شيء من أعمالكم**)) [البيهقي].

وقال ابن القيم: روى غيرُ واحد بإسناد صحيح عن عبد الرحمن بن مهدي أنه قال: إن الجهمية أرادوا أن ينفوا أن الله كلم موسى، وأن يكون عل العرش، أرى أن يستتابوا فإن تابوا وإلا ضربت أعناقهم(٢).

ويقول العالم الرباني عبد القادر الجيلاني في كتابه ((الغُنْية)) يقول عـــن صفة الاستواء: ((ينبغي إطلاق صفة الاستواء من غير تأويل وأنه اســـتواء الـــذات على العرش لا على معنى القعود والمماسة كما قالت المجســـمة والكرامية، ولا على معنى الاستيلاء والغلبة كما قالت المعتزلة لأن الشرع لم يرد بذلك)).

والاستواء من الصفات الفعلية التي تتعلق بمشيئة الله تعالى وإرادته عز وجل، بحيث إن شاء سبحانه وتعالى فعلها، وإن شاء لم يفعلها، وإن كـــل صفة فعلية فهي صفة ذاتية من جهة قدرة الله تعالى على فعلها في أي وقت شاء سبحانه وتعالى.

إن أهـــل السنة يثبتون صفة الاستواء لأنه دل على ذلك الكتاب والسنة وإجماع السلف الصالح.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جـــ٥، ص٤٠.

(٢) ابن القيم، اجتماع الجيوش الإسلامية، ص١٣٤.

ولـــذا فإنهم يؤمنونَ إيمانًا جازمًا بأن الله تعالى مستو على عرشه استواءً يليقُ بجلاله وعزته وعظمته وذلك من غير تكييف ولا تمثيل ولا تحـــريف ولا تعطيل مخالفين بذلك الجهمية والمعتزلة الذين عطلوا صفة الاستواء الثابتة له تعالى بما يليقُ به.

يقـــول الإمام الدارمي -رحمه الله-: الله تعالى فوق عرشه، فوق سماواته، بائن من خلقه، فمن لم يعرفه بذلك، لم يعرف إلهه الذي يعبد وعلمه من فوق العرش بأقصى خلقه وأدناهم، واحد لا يبعد عنه شيء، **﴿لا يعــزب عــنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض﴾**[سبأ:٣]. سبحانه وتعالى عما يصفه المعطلون عُلوًا كبيرًا[١] .

وقد روى أبو بكر الخلال في السنة عن قتادة بن النعمان أنه سمعَ النبي ﷺ يقول: «**لما فرغ الله من خلقه استوى على عرشه**»[٢].

ومن الصفات الفعلية:

النزول

الـــنزول من الصفات الفعلية لكن علماء الكلام يؤولون أحاديث الـــنزول أي نزول الله تعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا مع أنها متواترة. ففـــي الحديث الصحيح عن أبي هريرة —رضي الله عنه— أن رسول الله ﷺ قـــال: «**ينزلُ ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حتى يبقى ثلث الليل الآخر، فيقول: من يدعوني فأستجيبُ له، مَنْ يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفرُ له**» [رواهُ البخاري].

---

(١) الدارمي، الرد على الجهمية، ص٢٧١.

(٢) الذهبي، العلو، ص٥٢.

وقد زعم علماء الكلام أنه لو قبلنا بإثبات النزول فهذا يعني اتصاف الله تعالى بصفات الأجسام من الانتقال والحركة ولهذا أولوا معنى الحديث إلى قولهم أن ذلك يعني نزول رحمة الله ولطفه ونعمه لعباده، أو نزول الملائكة المقربين بأمره.

أمَّا أهل السنة والجماعة فإنهم قرروا وجوب الإيمان بحديث النزول، وإثبات ما جاء به من وصف لله سبحانه وتعالى، فلفظ الحديث صريح، لا يحتاجُ إلى تأويل ولا يحتمل المجاز.

يقول الإمام ابن خزيمة في كتابه التوحيد وإثبات صفات الرب: «نشهدُ شهادة مقر بلسانه مصدق بقلبه، مستيقن بما في هذه الأخبار من ذكر نزول الرب من غير أن نصف الكيفية، لأن نبينا المصطفى ﷺ لم يصف لنا كيفية نزول خالقنا إلى سماء الدنيا، وأعلمنا أنه ينزل، والله جل وعلا لم يترك ولا نبيه ﷺ بيان ما بالمسلمين الحاجة إليه من أمر دينهم، فنحنُ قائلونَ مصدقونَ بما في هذه الأخبار من ذكر النزول غير متكلفين القول بصفته أو بصفة الكيفية، والنبي ﷺ لم يصف لنا كيفية النزول»(١).

من ذلك نجد أن أهل السنة والجماعة يعتقدونَ صفة النزول لله تعالى دون تكييف كما دل على ذلك حديث رسول الله ﷺ.

صفة الكلام

الكلام صفة ذات باعتبار نوع الكلام، وصفة فعل باعتبار تعلقها بإرادة الله سبحانه وتعالى ومشيئته، فالله سبحانه وتعالى لم يزل متكلمًا إذا شاء ومتى شاء وكيف شاء، يتكلمُ بصوت يسمع. يسمعه من شاء

(١) ابن خزيمة، التوحيد وإثبات صفات الرب، ص١٢٥.

من خلقه. وسيسمعه المؤمنونَ في الآخرة ممن سبقت لهم الحسنى. يقول تعـالى: ﴿وكـلم الله موسى تكليمًا﴾ [النساء: ١٦٤]. وهذا يعني أن موسى عليه السلام سمع الله تعالى من غير واسطة.

ويقـول شيخ الإسلام ابن تيمية: وقول الجمهور وأهل الحديث وأئمتهم أن الله تعالى لم يزل متكلمًا إذا شاء، وأنه يتكلمُ بصوت كما جاءت به الآثار والقرآن وغيره من الكتب الإلهية كلام الله تعالى تكلم به بمشيئته وقدرته، ليس ببائن عنه مخلوقًا، ولا يقولونَ إنه صارَ متكلمًا بعـد أن لم يكـن متكلمًا ولا أن كلام الله تعالى حدث من حيث هو حادث، بل ما زال متكلمًا إذا شاء وإن كان كلم موسى وناداهُ بمشيئته وقدرته فكلامه لا ينفد"[١].

موقف المعتزلة والجهمية من صفة الكلام:

يرى المعتزلة والجهمية أن كلام الله تعالى ليس من صفاته وإنما هو مخلـوق له خلقه الله تعالى في غيره، فيقولون: إن كلام الله تعالى مخلوق لـه، يخلق لنفسه كلامًا ما في جسم من الأجسام فيكون فيه متكلمًا، وأنه لم يكن متكلمًا قبل أن يَخْلق لنفسه كلامًا[٢].

فالمعتزلـة ينكرونَ أن يكون الله لم يزل متكلمًا وهذا يعني قولهم بحدوث كلام الله عز وجل ومن هنا جاء تسميتهم كلام الله مخلوقًا.

يقـول القاضـي عبد الجبار المعتزلي: إن القرآن كلام الله تعالى ووحيه، وهو مخلوق محدث، أنزله الله تعالى على نبيه، ليكون علمًا ودالاً

---

(١) ابن تيمية، فتاوى، جـ١٢، ص١٧٣.

(٢) الإمـام أبي مظفر طاهر الإسفراييني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة-الناجية عن الفرقة الهالكة، تحقيق كمال الحوت، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣، ص٦٤.

على نبوته. وإذن هو الذي نسمعه اليوم ونتلوه، وإن لم يكن محدثًا من جهة الله تعالى فهو مضاف إليه على الحقيقة(١).

ولهذا نلاحظ أن المعتزلة ينفون صفة الكلام عن الله تبارك وتعالى، وعلى أساس هذا القول يقولون بخلق القرآن.

إن المعـــتزلة والجهمية يرونَ أن كلام الله عز وجل مخلوق، خلقه الله تعـــالى في غيره أي أنه منفصل عنه وليس من صفاته عز وجل فهم ينفون عنه صفة الكلام قال الأشعري: أنكرت المعتزلة بأسرها أن يكون الله تعالى لم يزل متكلمًا(٢).

وقال الإسفراييني في التبصير في الدين، يقول المعتزلة: إن كلام الله تعـــالى مخلوق له، يخلق لنفسه كلامًا في جسم من الأجسام فيكون فيه متكلمًا، وأنه لم يكن متكلمًا قبل أن يخلق لنفسه كلامًا(٣).

فالمعتزلة ينفون صفة الكلام عنه سبحانه وتعالى.

رأي الأشاعرة في كلام الله:

يثبت الأشاعرة صفة الكلام لله عز وجل ويرونَ أن كلامه صفة ذاته، وهم يثبتونَ صفة الكلام ضمن الصفات السبع الذاتية التي أثبتوها إثباتًا حقيقيًا دون غيرها من صفات الله، وهذه الصفات السبع القائلين بهـــا هي: العلم، القدرة، الحياة، الإرادة، السمع، البصر، الكلام، بينما أولـــوا باقي الصفات ويرى الأشاعرة أن كلام الله تعالى معنى واحد لا يتعدد، وأن الله تعالى لا يتكلم بمشيئته واختياره، وأنه سبحانه وتعالى لا يتكلمُ بحرف وصوت.

(١) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٢٧.

(٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين، جـــ١، ص٢٦٣.

(٣) الإسفراييني، التبصير في الدين، ص٦٤، وقد سبق الإشارة للنص في الصفحة السابقة.

هكـــذا يثبـــت الأشاعرة صفة الكلام لله عز وجل ويقولون أن كلامـــه صفة ذاته وأنه معنى واحد قديم قائم بذات الله تعالى أزلاً وأبدًا وهـــو الأمر بكل ما أمر الله به، والنهي عن كل ما نهى الله عنه، والخبر عن كل ما أخبر الله عنه. إن عبَّر عنه بالعربية كان قرآنًا، وإن عَبَّر عنه بالعبرية كان توراة، وإن عبر عنه بالسوريانية كان إنجيلاً، أي أن الأمر والنهي والخبر عند الأشاعرة ليست أنواعًا ينقسمُ الكلام إليها، وإنما هي صـــفات للكـــلام، على غرار وصف الشخص الواحد بأنه، ابن لزيد، وعم لعمرو، وخال لبكر[1].

موقف أهل السنة والجماعة من مسألة صفة الكلام:

يثبـــت أهل السنة والجماعة صفة الكلام لله عز وجل ويرونَ أنها صـــفة كمال ثابتة لله عز وجل بالكتاب والسنة والعقل، وأنها لا تشبه صفات المخلوقين، وأنها صفة ذات وفعل في الوقت ذاته، فالله سبحانه وتعـــالى لم يـــزل متكلمًا بما شاء إذا شاء، وكيف شاء، وبكلام يقوم بنفسه، وبصوت مسموع لا يشبه أصوات خلقه.

يقـــول صـــاحب مختصر الصواعق المرسلة: لقد دلت النصوص النبوية أنه يتكلم إذا شاء بما شاء، وأن كلامُه يُسمع، وأن القرآن العزيز الـــذي هو سور وآيات وحروف وكلمات عين كلامه حقًا، لا تأليف ملـــك ولا بشـــر. وأنـــه ســـبحانه وتعالى الذي قال بنفسه: (المص، وحمعســـق، وكهيعص). وأن القرآن جميعه حروفه ومعانيه نفس كلامه الـــذي تكـــلم به، وليس بمخلوق، ولا بعضه قديمًا وهو المعنى، وبعضه مخلوق وهو الكلمات، والحروف، ولا بعضه كلامه وبعضه كلام غيره،

---

(١) محمـــد بـــن صالح العثيمين، رسائل في العقيدة، دار طيبة، الرياض، ١٤٠٩هـــ، ص ٨٦،٨٧.

ولا ألفاظ القرآن الكريم وحروفه ترجمة ترجم بها جبرائيل أو محمد –عليهما السلام– عما قام بالرب من المعنى من غير أن يتكلم الله بها. بل القرآن الكريم جميعه كلام الله، حروفه ومعانيه، تكلم الله به حقيقة[١].

(١) محمد الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم، ط مكتبة الرياض الحديثة، جـ٢، ص٢٩٣-٢٩٤.

المبحث السادس

الإيمان وموقف الفرق المختلفة من مسألة الإيمان

- تمهيد
- موقف أهل السنة والجماعة من مسألة زيادة الإيمان ونقصانه
- مسألة الاستثناء في الإيمان

المبحث السادس
الإيمان وموقف الفِرق المختلفة من مسألة الإيمان

تمهيد:

الإيمان في اللغة هو التصديق، ويرى شيخ الإسلام أن الإيمان هو الإقــرار. وأهــل الســنة والجماعة يرونَ أن الإيمان قول وعمل، قول باللسان، وعمل بالقلب والجوارح.

ورأي المعــتزلة قريــب من هذا الرأي فهم يرونَ أن الإيمان نطق واعتقاد وعمل، غير أن المعتزلة جعلوا الأعمال شرط في صحة الإيمان، أمّــا أهل السنة والجماعة فقد جعلوا الأعمال شرط في كماله الواجب وليس في كماله على الإطلاق أمّا الكرامية فإنهم يقولونَ أن الإيمان قول باللســان فقط. أمّا الأشاعرة فيقولون إنه التصديق والجهمية يقولون: الإيمــان هــو مجــرد معرفة القلب. ويقول العلامة الفقيه حماد بن أبي ســليمان شــيخ الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان: الإيمان هو الإقرار باللسان والتصديق بالقلب، ولا يدخل فيه العمل بالجوارح، وهو رأي أبي حنيفة والمدرسة الحنفية.

ويرى الإمام مالك —رحمه الله- أن الإيمان قول وعمل وهو رأي الإمام أحمد بن حنبل كذلك في القول بأن الإيمان قول وعمل.

ومقصد أهل السنة والجماعة بقولهم أن الإيمان قول وعمل، بأنه قول اللسان، وتصديق القلب، وعمل الجوارح.

يقول الإمام ابن تيمية: إذا قالوا قول وعمل فإنه يدخل في القول قول القلب واللسان جميعًا، وهذا هو المفهوم من لفظ القول والكلام، ونحــو ذلك إذا أطلق فإن القول المطلق والعمل المطلق في كلام السلف يتناول قول القلب واللسان وعلم القلب والجوارح، فقول اللسان دون

اعتقاد القلب هو قول المنافقين، وهذا لا يسمى قولاً إلا بالتقييد كقوله تعـــالى: ﴿**يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم**﴾ [الفتح:١١]. وكذلك عمل الجوارح دون أعمال القلوب هي من أعمال المنافقين التي لا يقبلها الله، فقول السلف يتضمن القول والعمل الباطن والظاهر(١).

موقف أهل السنة من مسالة زيادة الإيمان ونقصانه:

موقف أهل السنة من هذه المسألة أن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية يقول تعالى:﴿**فأمَّا الذين آمنوا فزادهم إيمانًا وهم يستبشرون**﴾ [الــتوبة: ١٢٤]. وقد ذكر الإمام اللالكائي –رضي الله عنه- عددًا من الصحابة والتابعين وأتباعهم ممن قال بزيادة الإيمان ونقصانه منهم عمر بن الخطاب، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس، ومن التابعين، سفيان الثوري، ومجاهد وسعيد بن جبير، وغيرهم، ومن الفقهاء مالك بـــن أنس، وجرير بن عبد الحميد، وأحمد بن حنبل، وغيرهم(٢) . وقد استدل أهل السنة على القول بزيادة الإيمان ونقصانه بآية التوبة السابقة وغيرها، كقوله تعالى: ﴿**إذا تُليت عليهم آياته زادتهم إيمانًا وعلى ربهم يتوكلون**﴾ [الأنفال:٢].كما استدلوا على ذلك بأحاديث رسول الله ﷺ مـــنها مـــا جاء في البخاري، باب زيادة الإيمان ونقصانه، وفيه ذكر حديـــث الـــنبي ﷺ: «**يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه شعيرة من خير، ويخرجُ من النار من قال لا إله إلا الله، وفي قلبه وزن بُـــرة من خير، ويخرجُ من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن ذرة من خير**».

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جـــ٧، ص١٧٠.

(٢) اللاكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ص٥٩.

مسألة الاستثناء في الإيمان

مسألة الاستثناء في الإيمان يقصد بها قول الرجل أنا مؤمن إن شاء الله، وقد جوز ذلك كثير من أهل السنة، بل إن بعضهم أوجبه و لم يجوز للمؤمن أن يقول أنا مؤمن حقًا بل أوجب عليه أن يقول أنا مؤمن إن شاء الله. ثم هناك رأي ثلاث وهو رأي بعض الفرق الإسلامية التي قالت بتحريم القول بالاستثناء مثل المرجئة والجهمية. ومعنى ذلك أن أقوال الناس في الاستثناء في الإيمان ثلاثة الأول يرى تحريم الاستثناء، والثاني يرى إيجاب الاستثناء، والثالث يرى القول بجوازه.

قال الإمام ابن تيمية: **القول الأول**: تحريم القول بالاستثناء في الإيمان وهو قول المرجئة، والجهمية ونحوهم ممن يرون الإيمان شيئًا واحدًا يعلمه الإنسان من نفسه كالتصديق بالرب ونحو ذلك مما في قلبه فيقول أحدهم. أنا أعلمُ أني مؤمن كما أعلم أني تكلمتُ بالشهادتين، وكما أعلم أني قرأتُ الفاتحة، وكما أعلم أني أحب رسول الله فقولي: أنا مؤمن كقولي أنا مسلم وكقولي تكلمتُ بالشهادتين، وقرأت الفاتحة ونحو ذلك من الأمور الحاضرة التي أنا أعلمها وأقطع بها، وكما أنه لا يجوز أن يقال: أنا قرأت الفاتحة إن شاء الله، كذلك لا يقول أنا مؤمن إن شاء الله، لكن إذا كان يشك في ذلك فيقول فعلته إن شاء الله، قالوا: فمن استثنى في إيمانه فهو شاكٍ فيه وسموهم الشكاكة.

القول الثاني: وهو إيجاب القول بالاستثناء، وأنه يجب على المسلم أن يستثني ولا يجزم بأنه مؤمن وهو قول القاضي أبو يعلى وغيره وقد استدل أصحاب هذا الرأي على ذلك بأنه لو جاز القطعُ على أنا مؤمنون لكان ذلك قطعًا على أنا في الجنة، لأن الله وعد المؤمنين بالجنة ولا يجوزُ القطعُ على الوعد بالجنة، لأن من شرط ذلك الموافاة بالإيمان

ولا يعلمُ ذلك إلا الله تعالى، وكذلك الإيمان إنما يحصلُ بالموافاة ولا يعلمُ ذلك إلا الله تعالى. فإخبار الرجل عن نفسه أنه كامل الإيمان خبر بما لا يعلمُه كما أن في ذلك تزكية للنفس والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿فلا تزكوا أنفسكم هو أعلمُ بمن اتقى﴾ [النجم: ٣٢].

وأمَّا القولُ الثالث: فهو القول بجواز الاستثناء دون إيجابه وهذا أصح الأقوال وهو مذهب أهل الحديث كابن مسعود وأصحابه والثوري وأكثر علماء الكوفة ويحي بن سعيد القطان وأحمد بن حنبل، وغيره من أئمة الدين، فإنهم كانوا يستثنونَ وهذا متواتر عنهم ولكن ليس في هؤلاء من قال: أنا استثني لأجل الموافاة وأن الإيمان إنما هو اسم لما يوافي به العبدُ ربه: بل صرح أئمة هؤلاء بأن الاستثناء إنما هو لأن الإيمان يتضمن فعل الواجبات، فلا يشهدونَ لأنفسهم بذلك كما لا يشهدونَ لها بالبر والتقوى فإن ذلك مما لا يعلمونه وهو تزكية لأنفسهم بلا علم(١).

وهكذا نلاحظ أن السلف العظام منهم من قال بوجوب الاستثناء، ومنهم من قال: بجوازه وهو الرأي الراجح.

---

(١) انظر، فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جـ٧، ص٦٦٦- ٦٦٩.

المبحث السابع

مسألة رؤية الله تعالى يوم القيامة

- موقف المعتزلة من الرؤية
- موقف الأشاعرة
- رد أهل السنة والجماعة على المعتزلة

المبحث السابع
مسألة رؤية الله تعالى يوم القيامة

- موقف المعتزلة من الرؤية:

موقف المعتزلة من مسألة رؤية الله عز وجل: ينكر الجهمية والمعتزلة رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة، فقد اتفقوا على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار يوم القيامة.

قال الأشعري: وأجمعت المعتزلة على أن الله تعالى لا يُرى بالأبصار[١].

وقد استدل المعتزلة بعدة أدلة على قولهم بنفي رؤية الله تعالى بالأبصار يوم القيامة من هذه الأدلة قوله تعالى: ﴿**لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير**﴾ [الأنعام:١٠٣]. بمعنى قول الله تعالى لا تدركه الأبصار، أي لا تراهُ الأبصار، ومعنى ذلك أن الله تعالى نفى عن نفسه إدراك الأبصار له كما زعم المعتزلة والجهمية.

موقف الأشاعرة من الرؤية:

يثبت الأشاعرة رؤية المؤمنين لربهم عز وجل في الجنة يوم القيامة. يقول إمام الحرمين الجويني الأشعري: مذهب أهل الحق أن الباري سبحانه يجوز أن يُرى[٢] ويعتمد الأشاعرة في رأيهم على جواز الرؤية على أساس معتقدهم بأن كل موجود يمكن أن يُرى فإذا تقرر بضرورة العقل أن الإدراك لا يتعلق إلا بالوجود، وحقيقته لا تختلف، فإذا رُؤي موجود لزم تجويز رؤية كل موجود، كما أنه إذا رُؤي جوهر، لزم تجويز رؤية كل جوهر[٣].

---

(١) الأشعري، مقالات، جـ١، ص٢٨٩.

(٢) الجويني، كتاب الإرشاد، ص١٦٤.

(٣) مرجع سابق، ص١٦٥.

ويقول الإمام الأشعري في إثبات رؤية الله –تعالى- بالأبصار في الآخرة[1]: قال الله عز وجل: ﴿**وجوه يومئذ ناضرة** (يعني: مشرقة) **إلى ربها ناظرة** (يعني رائية)﴾ وليس يخلو النظر من وجوه نحنُ ذاكروها: إمَّا أن يكـــون الله عز وجل عني نظر الاعتبار لقوله تعالى: ﴿**أفلا ينظرونَ إلى الإبـــل كـــيف خلقت**﴾ أو يكون عني نظر الانتظار لقوله: ﴿**ما يـــنظرون إلا صـــيحة واحدة**﴾ أو يكون عني نظر الرؤية فلا يجوز أن يكـــون الله -عز وجل- عني نظر التفكر والاعتبار لأن الآخرة ليست بدار اعتبار ولا يجوز أن يكون عني نظر الانتظار لأن النظر إذا ذكر مع ذكر الوجه فمعناهُ نظر العينين اللتين في الوجه كما إذا فكر أهل اللسان نظـــر القلب فقالوا انظر في هذا الأمر بقلبك لم يكن معناهُ نظر العينين ولذلـــك إذا ذكـــر النظر مع الوجه لم يكن معناهُ نظر الانتظار الذي بالقلـــب وأيضًا فإن نظر الانتظار لا يكون في الجنة لأن الانتظار معه تنغيص وتكدير وأهل الجنة لهم في الجنة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت من العيش السليم والنعيم المقيم وإذا كان هذا هكذا لم يجز أن يكونوا منتظرين لأنهم كلما خطر ببالهم شيء أوتوا به مع خطوره ببالهم، وإذا كـــان ذلك كذلك فلا يجوز أن يكون الله عز وجل أراد نظر التعطف لأن الخلق لا يجوز أن يتعطفوا على خالقهم وإذا فسدت الأقسام الثلاثة صح القسم الرابع من أقسام النظر وهو أن معنى قوله إلى ربها ناظرة أنها رائية ترى ربها -عز وجل- مما يبطل قول المعتزلة أن الله عز وجل أراد بقولـــه: إلى ربهـــا ناظرة، نظر الانتظار، أنه قال إلى ربها ناظرة ونظر الانـــتظار بهـــا لا يكونُ مقرونًا بقوله إلى لأنه لا يجوز عند العرب أن يقولوا في نظر الانتظار إلى ألا ترى أن الله عز وجل لما قال: ما ينظرون

(١) الإبانة عن أصول الديانة، لأبي الحسن الأشعري، ص١٣ وما بعدها باختصار.

إلا صيحة واحدة لم يقل إلا إذا كان معناهُ الانتظار، وقال عن بلقيس: ﴿فـــناظرة بم يرجعُ المرسلون﴾ فلمّا أرادت الانتظار لم تقل إلى: وقال امرؤ القيس:

فإنكما إن تنظراني ساعة   من الدهر تنفعني لدى أم جندب

فـــلمَّا أرادَ الانتظار لم يقل إلى فلمَّا قال عز وجل إلى ربها ناظرة علمنا أنه لم يرد الانتظار وإنما أراد نظر الرؤية ولما قرن الله النظرَ بذكر الوجـــه أراد نظر العينين اللتين في الوجه كما قال: ﴿قد نرى تقلب وجهـــك في السماء فلنولينك﴾ ، فذكر الوجه وإنما أراد تقلب عينيه نحو السماء ينتظر نزول الملك عليه بصرف الله له عن قبلة بيت المقدس إلى الكعـــبة (فإن قال قائل) لم لا تقولون أن قوله تعالى: إلى ربها ناظرة إنمـــا أراد ثواب ربها ناظرة؟ قيل له ثواب الله عز وجل غيره تعالى والله تعـــالى قال إلى ربها ناظرة والقرآن على ظاهره وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلا لحجة وإلا فهو على ظاهره ألا ترى أن الله عز وجل لما قال صـــلوا لي واعبدوني لم يجز أن يقول قائل أنه أراده غيره ويزيل الكلام عـــن ظاهـــره فلذلك لما قال إلى ربها ناظرة لم يجز لنا أن نزيل القرآن عن ظاهره بغير حجة. ثم يقال للمعتزلة إن جاز لكم أن تزعموا أن قول الله عز وجل إلى ربها ناظرة إنما أراد به أنها إلى غيره ناظرة فلم ما جاز لغيركـــم أن يقـــول أن قول الله عز وجل لا تدركه الأبصار أراد بها لا تدرك غيره، ولم يرد أنها لا تدركه؟ وهذا ما لا يقدرونَ على الفرق فيه.

(ودلـــيل آخر) ومما يدل على أن الله تعالى يرى بالأبصار قول موســـى: ﴿رب أرني أنظـــر إليك﴾ ولا يجوز أن يكون موسى عليه الســـلام الـــذي قد ألبسه الله تعالى جلباب النبيين وعظمه بما عظم به المرسلين فيسأل ربه ما يستحيل عليه وإذا لم يجز ذلك على موسى فقد

علمـــنا أنه لم يسأل ربه مستحيلاً وأن الرؤية جائزة على ربنا عز وجل ولو كانت الرؤية مستحيلة على ربنا كما زعمت المعتزلة و لم يعلم ذلك موسى عليه السلام وعلموا هم لكانوا على قولهم أعلمُ بالله من موسى عليه السلام، وهذا ما لا يدعيه مسلم.

(دلـــيل آخر) مما يدل على جواز رؤية الله تعالى بالأبصار قوله تعـــالى لموسى: ﴿**فإن استقر مكانه فسوف تراني**﴾ فلمَّا كان الله عز وجل قادرًا على أن يجعل الجبل مستقرًا كان قادرًا على الأمر الذي لو فعله لرآه موسى فدل ذلك على أن الله تعالى قادر على أن يري عباده نفســـه، وأنه جائز رؤيته (فإن قال) فلم ما قلتم أن قول الله تعالى فإن اســـتقر مكانه فسوف تراني تبعيد للرؤية؟ قيل له: لو أراد الله عز وجل تبعيد الرؤية لقرن الكلام بما يستحيلُ وقوعه و لم يقرنه بما يجوز وقوعه فـــلما قرنه باستقرار الجبل وذلك أمر مقدور لله سبحانه دل ذلك على أنـــه جائز أن يرى الله عز وجل، ألا ترى أن الخنساء لما أرادت تبعيد صلحها لمن كان حربًا لأخيها قرنت الكلام بمستحيل فقالت:

ولا أصالحُ قومًا كنتُ حربهم حتى تعود بياضًا حلكة القاري

والله عز وجل إنما خاطب العرب بلغتها ونحنُ نرجع إلى ما نجده مفهومًا في كلامها ومعقولاً في خطابها فلما قرن الله الرؤية بأمر مقدور جائز علمنا أن رؤية الله بالأبصار جائزة غيرُ مستحيلة.

(ودليل آخر) قال عز وجل: ﴿**للذين أحسنوا الحسنى وزيادة**﴾. قـــال أهلُ التأويل الزيادة النظرُ إلى الله عز وجل و لم ينعم الله عز وجل عـــلى أهل جناته بأفضل من نظرهم إليه ورؤيتهم له وقال عز وجل: ﴿**ولديـــنا مـــزيد**﴾ قيل: النظرُ إلى الله عز وجل. وقال: ﴿**تحيتهم يوم يلقونه سلام**﴾ . وإذا لقيه المؤمنون رأوهُ وقال الله: ﴿**كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون**﴾ . فحجبهم عن رؤيته ولا يحجب عنها المؤمنين.

(سؤال) فإن قال قائل: فما معنى قوله لا تدركه الأبصار؟ قيل له: يُحتمل أن يكون لا تدركه في الدنيا وتدركه في الآخرة؛ لأن رؤية الله تعالى أفضل اللذات يكون في أفضل الدارين، ويحتمل أن يكون الله عز وجل أراد بقوله لا تدركه الأبصار يعني لا تدركه أبصارُ الكافرين المكذبين، وذلك أن كتاب الله يصدقُ بعضه بعضًا، فلما قال في آية: ﴿**وجوه يومئذ ناضرة* إلى ربها ناظرة**﴾ ، وقال في آية أخرى: ﴿**لا تدركه الأبصار**﴾ علمنا أنه إنما أراد أبصار الكفار لا تدركه.

فإن قال قائل: قد استكبر الله سؤال السائلين له أن يرى بالأبصار.

فقال: ﴿**يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابًا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة**﴾ فيقال لهم: إن بني إسرائيل سألوا رؤية الله عز وجل على طريق الإنكار لنبوة موسى وترك الإيمان به حتى يروا الله؛ لأنهم قالوا: لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة، فلما سألوهُ الرؤية على طريق ترك الإيمان بموسى عليه السلام حتى يريهم الله نفسه استعظم الله سؤال أهل الكتاب أن ينزل عليهم كتابًا من السماء من غير أن يكون ذلك مستحيلاً، ولكن لأنهم أبوا أن يؤمنوا بنبي الله حتى ينزل عليهم من السماء كتابًا.

(**دليل آخر**) ومما يدل على رؤية الله عز وجل بالأبصار ما روتهُ الجماعات من الجهات المختلفة عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**ترون ربكم كما ترونَ القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته**» والرؤية إذا أطلقت إطلاقًا ومثلت برؤية العيان لم يكن معناها إلا الرؤية بالعيان ورويت الرؤية عن رسول الله ﷺ من طرق مختلفة: عدة رواتها أكثر من عدة خبر الرجم، ومن عدة من روى أن النبي ﷺ قال: «**لا وصية**

لـــوارث». ومـــن عدة رواة المسح على الخفين، ومن عدة رواة قول رسول الله ﷺ لا تنكحُ المرأة على عمتها ولا خالتها. وإذا كان الرجمُ ومـــا ذكرناهُ سننًا عند المعتزلة كانت الرؤية أولى أن تكون سنة لكثرة رواها ونقلتها يرويها خلف عن سلف.

(دليل آخر) ومما يدل على رؤية الله سبحانه وتعالى بالأبصار أن الله عز وجل يرى الأشياء، وإذا كان للأشياء رائيًا فهو يرى الأشياء من لا يرى نفسه وإذا كان لنفسه رائيًا فجائز أن يرينا نفسه، وذلك أن من لا يعلم نفسه لا يعلم شيئًا، فلما كان الله عز وجل عالمًا بالأشياء كان عالمًـــا بنفسه فلذلك من لا يرى نفسه لا يرى الأشياء فلما كان -عز وجل- رائيًا للأشياء كان رائيًا لنفسه، وإذا كان رائيًا لها فجائز أن يرينا نفسه كما أنه لما كان عالمًا بنفسه جاز أن يعلمناها وقد قال الله تعالى: **﴿إنـــني معكما أسمعُ وأرى﴾** . فأخبر أنه سمع كلامهما ورآهما ومن زعـــم أن الله عز وجل لا يجوزُ أن يرى بالأبصار يلزمهُ أن لا يجوز أن يكون الله عز وجل رائيًا عالمًا ولا قادرًا؛ لأن العالم للقادر للرائي جائز أن يرى. فإن قال قائل: قول النبي ﷺ ترون ربكم يعني تعلمون ربكم اضـــطرارًا، قيل له أن النبي ﷺ قال لأصحابه هذا على البشارة، فقال فكـــيف بكـــم إذا رأيتم الله -عز وجل-؟. ولا يجوز أن يبشرهم بأمر يشـــركهم فيه الكفار على أن النبي ﷺ قال: ترونَ ربكم وليس يعني رؤية دون رؤية بل ذلك عام في رؤية العين ورؤية القلب.

وقـــد احتجت المعتزلة في أن الله -عز وجل- لا يُرى بالأبصار بقولـــه عـــز وجل: **﴿لا تدركه الأبصار﴾** . قالوا: فلما عطف الله عز وجل بقوله: **﴿وهو يدرك الأبصار﴾** على قوله: **﴿لا تدركه الأبصار﴾** وكـــان قوله: **﴿وهو يدركُ الأبصار﴾** على العموم أنه يدركها في الدنيا والآخرة، وأنه يراها في الدنيا والآخرة. كان قوله لا تدركه

الأبصـــار دليلاً على أنها لا تراهُ الأبصار في الدنيا والآخرة، وكان في عمـــوم قـولـه وهـــو يدركُ الأبصار لأن أحد الكلامين معطوف على الآخـــر. قيل لهم فيجب إذا كان عموم القولين واحدًا وكانت الأبصار أبصـــار العيون وأبصار القلوب لأن الله -عز وجل-، قال: **﴿فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوبُ التي في الصدور﴾** ، وقال: **﴿أولي الأيـــدي والأبصار﴾** أي فهي بالأبصار فأراد أبصار القلوب هي التي يقصـــدُ بها المؤمنون الكافرين، ويقول أهل اللغة: فلان بصير بصناعته، يـــريدونَ بصير العلم بها ويقولون قد أبصرتُه بقلبي كما يقولون أبصرتُه بعـــيني فإذا كان البصر بصر العيون وبصر القلوب ثم أوجبوا علينا أن يكون قوله: **﴿لا تدركه الأبصار﴾** ، في العموم، كقوله: **﴿وهو يدركُ الأبصـــار﴾** لأن أحـــد الكلامـــين معطوف على الآخر وجب عليهم بحجتهم أن الله عز وجل لا يدرك بأبصار العيون، ولا بأبصار القلوب؛ لأن قولـــــه: **﴿لا تدركه الأبصار﴾** في العموم، كقوله: **﴿وهو يدركُ الأبصار﴾** ، وإذا لم يكن عندهم هكذا فقد وجب أن يكون قوله: **﴿لا تدركه الأبصار﴾** أخص من قوله: **﴿وهو يدركُ الأبصار﴾**، وانتقض احـــتجاجهم قيل لهم أنكم زعمتم أنه لو كان قوله لا تدركه الأبصار خاصًا في وقت دون وقت؛ لكان قوله: **﴿وهو يدركُ الأبصار﴾** خاصًا في وقـــت دون وقت وكان قوله: **﴿ليس كمثله شيء﴾**، وقوله: **﴿لا تأخذه سنة ولا نوم﴾** ، وقوله: **﴿لا يظلمُ الناس شيئًا﴾** وفي وقت دون وقت فإن جعلتم قوله: **﴿لا تدركه الأبصار﴾** خاصًا رجع احتجاجكم علـــيكم، وقيل لكم: إذا كان قوله: **﴿لا تدركه الأبصار﴾** خاصًا ولم يجـــب خصوص هذه الآيات فلم أنكرتم أن يكون قوله -عز وجل-: **﴿لا تدركـــه الأبصار﴾** إنما أراد في الدنيا دون الآخرة، كما أن قوله: **﴿لا تدركـــه الأبصار﴾** أراد بعض الأبصار دون بعض، ولا يوجب

ذلـــك تخصـــيص هذه الآيات التي عارضتمونا بها فإن قالوا قوله: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ يوجب أنه لا يدرك بها في الدنيا والآخرة وليس نفي ذلـــك أن نراهُ بقلوبنا ونبصره بها ولا ندركه بها قيل لهم فما أنكرتم أن يكون لا ندركه بأبصار العيون ولا يوجب إذا لم ندركه بها أن لا نرهُ بها فرؤيتنا له بالعيون وأبصارنا له بها ليس بإدراك له بها كما أن أبصارنا بالقلوب ورؤيتنا له بها ليس بإدراك له، فإن قالوا رؤية البصر هي إدراك البصـــر قيل لهم ما الفرق بينكم وبين من قال أن رؤية القلب وإبصاره هو إدراكه وإحاطته فإذا كان علم القلب بالله عز وجل وإبصار القلب له رؤيته إياهُ ليس بإحاطة، ولا إدراك فما أنكرتم أن تكون رؤية العيون وأبصارها لله عز وجل ليس بإحاطة ولا إدراك.

(جواب) ويقالُ لهم: إذا كان قول الله -عز وجل-: ﴿لا تدركه الأبصـــار﴾ في العمـــوم كقولـــه: ﴿وهو يدركُ الأبصار﴾ لأن أحد الكلامين معطوف على الآخر فخبرونا أليس الأبصار والعيون لا تدركه رؤيـــة ولا لمسًا ولا ذوقًا ولا على وجه من الوجوه؟. فإن قالوا: نعم. فـــيقالُ لهم: أخبرونا عن قوله —عز وجل-: ﴿وهو يدركُ الأبصار﴾ أتزعمونَ أنه يدركها لمسًا وذوقًا بأن يلمسها؟ فإن قالوا: لا. يقالُ لهم: فقد انتقض قولكم: أن قوله وهو يدركُ الأبصار في العموم كقوله: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ .

(سؤال) إن قال قائل منهم أن البصر في الحقيقة هو بصر العين لا بصـــر للقلب قيل له. ولم زعمتَ هذا وقد سمى أهلُ اللغة بصر القلبِ بصرًا كما سموا العين بصرًا؟ وإن جاز لك ما قلته جاز لغيركم أن يزعم أن البصـــر في الحقيقة هو بصر القلب دون العين وإذا لم يجز هذا فقد وجب أن البصر بصر العين وبصر القلب.

(جــواب) ويقالُ لهم حدثونا عن قول الله -عز وجل-: ﴿وهو يــدركُ الأبصار﴾ ما معناهُ؟ فإن قالوا: معنى يدرك الأبصار أنه يعلمها قــيل لهم. وإذا كان أحد الكلامين معطوفًا على الآخر، وكان قوله عز وجــل وهو يدركُ الأبصار معناهُ يعلمها فقد وجب أن يكون قوله لا تدركــه الأبصار لا تعلمهُ وهذا نفي للعلم لا لرؤية الأبصار فإن قالوا معنى قوله وهو يدركُ الأبصار أنه يراها رؤية ليس معناها العلم. قيل لهم فالأبصار التي في العيون يجوزُ أن ترى فإن قالوا: نعم. ينقضوا قولهم: أنا لا نــرى بالبصــر، إلا من جنس ما يرى الساعة فإن جاز أن يرى الله وكــل ما ليس من جنس المرئيات، وهو الإبصار في العين فلم يجوز أن يرى نفسه، وإن لم يكن من جنس المرئيات ولم لا يجوز أن يرينا نفسه وإن لم يكــن مــن جنس المرئيات؟ ويقالُ لهم: حدوثًا إذا رأينا شيئًا بصرناهُ أو إنما يراهُ الرائي دون البصر، فإن قالوا إنه محال أن يرى البصر الــذي في العين فيقالُ لهم الآية تنفي أن تراهُ الأبصار ولا تنفي أن يراهُ المبصــرونَ وإنما قال -عز وجل-: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ فهذا لا يدلُ على أن المبصرين لا يرونه على ظاهر الآية.

ويؤيــد الإمــام أبو المظفر الإسفراييني الإمام الأشعري في وجهة نظره في رؤية الله تعالى بالأبصار ويكاد يذكر باختصار أدلة الأشعري في جواز الرؤية من خلال الكتاب والسنة، فيذكر ذات الآيات الكريمة التي تؤكد جواز الرؤية فيقول الإسفراييني في «التبصير في الدين»:

« إن القــديم —سبحانه- يرى وتجوزُ رؤيته بالأبصار، لأنه ما لا تصــح رؤيته لم يتقرر وجوده كالمعدوم. وكل ما صح وجوده جازت رؤيته كسائر الموجودات. ودلائل هذه المسألة في كتاب الله كثيرة منها

قوله تعالى: ﴿**تحيتهم يوم يلقونه سلام**﴾ [(١)]، واللقاء إذا أطلق في اللغة وقع على الرؤية خصوصًا حيث لا يجوز فيه التلاقي بالذوات والتماس بينهما. ومنها قوله تعالى: ﴿**وجوه يومئذ ناضرة* إلى ربها ناظرة**﴾ [(٢)]. ومنها قوله: ﴿**للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ولا يرهقُ وجوههم قترٌ ولا ذلة أولئك أصحابُ الجنة هم فيها خالدون**﴾ [(٣)] ولا زيادة على نعيم الجنة غير رؤية الرب جل جلاله. وقد ورد عن الرسول ﷺ تفسير هــذه الآية بذلك ومنها قوله في قصة موسى عليه السلام: ﴿**قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني**﴾ [(٤)] ولو لم تكن الرؤية جائزة لكان لا يتمــناها مــن هو موصوف بالنبوة وأيضًا فإنه سبحانه وتعالى قال في جوابه: ﴿**لن تراني**﴾ و لم يقل لن أرى، وفيه دليل على أنه يصح أن يرى لأنه لو كان لا يصح رؤيته لكان يقول لن أرى، ولما خص نفي الرؤية بــه. ومنها قوله تعالى: ﴿**لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار**﴾ [(٥)] يبين أن جميع الأبصار لا تدركه. مفهومه أن بعضها يدركه. ثم بين الله سبحانه من يدرك ومن لا يدرك فقال: ﴿**وجوهٌ يومئذ ناضرة* إلى ربها ناظرة**﴾ [(٦)] وأن الوجوه الباسرة محجوبة عنه كما فرق بين الفريقين في قوله: ﴿**يوم تبيضُ وجوه وتسودُ وجوه**﴾ [(٧)]. فالوجوه السود محجوبة

---

(١) الأحزاب: ٤٤.

(٢) القيامة: ٢٢-٢٣.

(٣) يونس: ٢٦.

(٤) الأعراف: ١٤٣.

(٥) الأنعام: ١٠٣.

(٦) القيامة: ٢٣،٢٢.

(٧) آل عمران: ١٠٦.

عـنه، والوجـوه البـيض الناضرة ناظره إليه، ثم أن النبي ﷺ خص لأصحابه هذه الحالة، فقال: إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامونَ في رؤيته، وفي الحديث قيد عليه آية الرؤية فكأنـه قال: لا تدركه الأبصار في غير يوم القيامة وتدركه يومئذ فإن المطلق يحمل على المقيد.

رد أهل السنة والجماعة على المعتزلة:

رد العلامـة ابن القيم على المعتزلة ردًا قويًا مفحمًا، حيث قال: قـرر شيخنا ابن تيمية وجه الاستدلال بالرؤية بهذه الآية: **﴿لا تدركه الأبصار وهو يدركُ الأبصار﴾** أحسن تقرير وألطفه، وقال لي أنا ألتزم أنـه لا يحـتج مبطل بآية أو حديث صحيح على باطله إلا وفي ذلك الدلـيل مـا يدلُ على نقيض قوله فمنها هذه الآية، وهي على جواز الـرؤية أدل منها على امتناعها. فإن الله سبحانه إنما ذكرها في سياق الـتمدح، ومعلوم أن المدح إنما يكونُ بالأوصاف الثبوتية، وأمّا العدمُ المحض فليس بكمال ولا يمدح به، وإنما يمدح الرب تبارك وتعالى بالعدم إذا تضـمن أمـرًا وجوبيًا كتمدحه بنفي السِّنة والنوم المتضمن كمال القيومـية، ونفي الموت المتضمن كمال الحياة، ونفي اللغوب والإعياء المتضـمن كمـال القـدرة، ونفي الشريك والصاحبة والولد والظهير المتضـمن كما ربوبيته وألهيته وقهره، ونفي الأكل، والشرب المتضمن كمال الصمدية والغنى، ونفي الشفاعة عنده بدون إذنه المتضمن كمال توحـيده وغـناهُ عن خلقه، ونفي الظلم المتضمن كمال عدله وعلمه وغـناه، ونفي النسيان وعزوب شيء عن علمه المتضمن كمال علمه وإحاطته، ونفي المثل المتضمن لكمال ذاته وصفاته.

ولهـذا لم يتمدح بعدم محض لا يتضمن أمرًا ثبوتيًا، فإن المعدوم

يشارك الموصوف في ذلك العدم. ولا يوصف الكامل بأمر يشترك هو والمعـدوم فيه، فلو كان المراد بقوله: (**لا تدركه**) أنه لا يرى بحال، لم يكن في ذلك مدح ولا كمال، لمشاركة المعدوم له في ذلك، فإن العدم الصرف لا يرى ولا تدركه الأبصار، والرب جل جلاله يتعالى أن يمدح بما يشاركه فيه العدم المحض، فإذًا المعنى أنه يرى ولا يدرك ولا يحاط به إلى أن قـال –رحمه الله-: فقوله: (لا تدركه الأبصار) يدلُ على غاية عظـيمة وأنه أكبر من كل شيء وأنه لعظمته لا يُدرك بحيث يحاطُ به، فإن الإدراك هو الإحاطة بالشيء وهو قدر زائد على الرؤية(١).

واسـتدل المعتزلة بآية الأعراف على نفي رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة حيث يقول تعالى: ﴿**ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال ربي أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلمَّا تجلَّى ربُه للجبل جعله دكًا وخرَّ موسى صَعقًا فلمَّا أفاقَ قال سبحانك تُبتُ إليك وأنا أوَّلُ المؤمنين**﴾[الأعراف:١٤٣].

يقـول المعـتزلة: إن لن تفيد التأبيد، وإن موسى عليه السلام لما أفاقَ قال: سبحانك أي: أنزهك عما لا يجوزُ عليك، وأنه قد تاب مما وقع منه وهو طلب الرؤية(٢).

ويقـول أبـو القاسم البلخي المعروف بالكعبي المعتزلي: المعتزلة مجمعة على أن الله جل ذكره شيء لا كالأشياء. وإن شيئًا من الحواس لا يدركه في دنيا ولا آخرة(٣).

---

(١) ابن القيم، حادي الأرواح، ص٢٠١.

(٢) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٢٦٤.

(٣) القاضـي عـبد الجـبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية، ١٣٩٣هـ، ص٦٣.

وسبب قولهم بنفي الرؤية هو زعمهم بأن إثبات الرؤية يؤدي إلى أن يكون الله سبحانه وتعالى جسمًا محدودًا في جهة ومكان مخصوص.

ويرد شارح الطحاوية على استدلال المعتزلة بآية الأعراف قائلاً: وأمَّا دعواهم تأبيد النفي بلن، وأن ذلك يدلُ على نفي الرؤية في الآخرة فكيف إذًا أطلقت قال تعالى: ﴿ولن يتمنوه أبدًا﴾ [البقرة:٩٥]، مع قوله: ﴿ونادوا يا مالكُ ليقضي علينا ربُّك﴾ [الزخرف:٧٧]. ولأنها لو كانت للتأبـيد المطلق لما جاز تحديد الفعل بعدها. وقد جاء ذلك. قال تعالى: ﴿فلن أبرح الأرض حتى يأذن لي أبي﴾ [يوسف:٨٠]، فثبت أن (لن) لا تقتضي النفي المؤبد[١].

أمَّا الإمام ابن القيم فقد رد على المعتزلة ردًا عنيفًا وقال لهم: أن (لا) تفـيد طول النفي، أمّا (لن) فتفيد قصره، وقال: من أجل ما تقدم مـن قصور معنى النفي في (لن) وطوله في (لا) يُعلم قصور المعتزلة في فهم كلام الله حيث جعلوا (لن) تدل على النفي على الدوام، واحتجوا بقوله: ﴿لن تراني﴾ وعلمتُ بهذا أن بدعتهم الخبيثة حالت بينهم وبين فهم كلام الله كما ينبغي. وهكذا كل صاحب بدعة تجده محجوبًا عن فهم القرآن[٢].

وأمَّـا قـولُ موسى: ﴿تُبتُ إليك﴾ فالحقيقة أن هذه التوبة ما كانت عن معصية على الإطلاق، قال مجاهد في قوله: (**تبت إليك**) من مسـألة الرؤية في الدنيا، وقيل: قاله على جهة الإنابة والخشوع له عند ظهـور الآيـات، وقد أجمعت الأمة على أن هذه التوبة ما كانت عن معصية[٣].

---

(١) ابن أبي العز الحنفي، شرح الطحاوية، جـ١، ص٢١٤.

(٢) ابن القيم، بدائع الفوائد، جـ١، ص٩٦.

(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، جـ٧، ص٢٧٩.

هكــذا يثبــت أهل السنة والجماعة مسألة رؤية المؤمنين لربهم ســبحانه وتعــالى بأدلة نقلية وعقلية فمن الأدلة النقلية قول الله تعالى: ﴿**للذيــن أحســنوا الحسنى وزيادة**﴾ [يونس:٢٦]. وقد فسر كثير من العــلماء الحسنى بالجنة والزيادة بالنظر إلى وجه الله تعالى، وقال بذلك كــثير مــن الصحابة والتابعين. فقد قال أبو بكر الصديق وحذيفة بن اليمان –رضي الله عنهما– في تفسير الآية، (الحسنى الجنة، وأن الزيادة النظر إلى وجه الله تعالى)(١).

وقال الحسن البصري في قول الله تعالى: ﴿**وجوه يومئذ ناضرة* إلى ربهــا ناظــرة**﴾ [القيامة:٢٢،٢٣]. قال الناضرة: الحسنة، حسنها الله بالــنظر إلى ربها عز وجل، وحق لها أن تنضر وهي تنظر إلى ربها جل جلاله(٢).

ومن الأدلة النقلية أحاديث رسول الله ﷺ التي تؤكد إثبات رؤية المؤمــنين لربهم يوم القيامة، ففي الحديث الصحيح الذي رواهُ البخاري ومسلم، حديث أبي هريرة –رضي الله عنه– أن ناسًا، قالوا: يا رسول الله، هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله ﷺ: «**هل تضامون في رؤيــة القمر ليلة البدر؟** قالوا: لا يا رسول الله، **قال: فإنكم ترونه كذلك**».

وحديــث جرير بن عبد الله البجلي –رضي الله عنه– قال: كنا جلوسًــا مــع النبي ﷺ، فنظرَ إلى القمر ليلة أربع عشرة. فقال:«**إنكم ســترونَ ربكــم عــيانًا كما ترونَ هذا، لا تضامون في رؤيته، فإن**

---

(١) عــبد الله بــن أحمــد بن حنبل، السنة، تحقيق محمد سعيد القحطاني، رمادى للنشر، الدمام المملكة العربية السعودية، ١٤١٤هـــ، برقم ٤٧١.

(٢) المرجع السابق، برقم ٤٧٩.

استطعتم ألا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل الغروب فافعلوا» [رواهُ البخاري].

وحديث صهيب -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله ﷺ: **«إذا دخل أهل الجنة، يقول الله عز وجل: تريدونَ شيئًا أزيدكم، فيقولون: ألم تبيض وجوهنا. ألم تدخلنا الجنة وتنجينا من النار. قال: فيكشف الحجاب فما أُعطوا شيئًا أحبَّ إليهم من النظر إلى ربهم عز وجل»** [مسلم].

ولقد أجمع علماء أهل السنة والجماعة وفقهائهم على أن الله تعالى سيراهُ أهل الإيمان يوم القيامة، وقال بذلك الإمام مالك وأبي حنيفة النعمان، والشافعي، والإمام أحمد.

وقد قال الإمام الآجري في كتابه "الشريعة": وأمّا أهلُ السعادة منهم الذين سبقت لهم من الله الحسنى، فآمنوا بالله وحده، ولم يشركوا به شيئًا، وصدقوا القول بالفعل، فأماتهم على ذلك فهم في قبورهم يُنعمون، وعند المحشر يبشرون وفي الموقف إلى الله عز وجل بأعينهم ينظرون، وإلى الجنة بعد ذلك وافدون، وفي نعيمها يتفكهون، وللحور العين معانقون، والولدان لهم يخدمون، وفي جوار مولاهم الكريم أبدًا حامدون، ولربهم عز وجل في داره زائرون وبالنظر إلى وجهه الكريم يتلذذون، وله مكلمون، وبالتحية لهم من الله عز وجل والسلام منه عليهم يكرمون، ذلك فضلُ الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم[1].

---

(١) الآجري، الشريعة، ص٢٥١.

أمَّــا عن الأدلة العقلية على إثبات رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة فقد ذكر الإمام أبي الحسن الأشعري في كتابه الإبانة دليل الوجود، فإن وجود الله عز وجل دليل على جواز رؤيته لأن الذي لا يجوزُ أن يُرى هو المعدوم، فلمّا كان الله عز وجل موجودًا مثبتًا كان غير مستحيل أن يرينا نفسه عز وجل.

المبحث الثامن

القـــدر

- تمهيد.
- موقف المعتزلة من القدر.
- موقف الأشاعرة من مسألة القدر وأفعال العباد.
- موقف أهل السنة والجماعة من مسألة خلق أفعال العباد.
- الإيمان بالقدر في السنة المطهرة.

المبحث الثامن
القـــدر

تمهيد:

قال الإمام القرطبي في تعريف القدر: "**إذا قلنا أن الله تعالى قدر الأشياء فمعناهُ أنه تعالى علم مقاديرها وأحوالها، وأزمانها قبل إيجادها، ثم أوجـــد منها ما سبق في علمه**، فلا محدث في العالم العلوي والسفلي إلا صـــادر عن علمه تعالى وقدرته وإرادته، وهذا هو المعلوم من دين السلف الماضين الذي دلت عليه البراهين"(١).

وهذا يعني أن الله سبحانه وتعالى قد قدَّر سائر ما في الكون قبل وقوعه، فكل ما في الكون في اللوح المحفوظ طبقًا لما قدره الله تعالى من قـــبل. يقول تعالى: **﴿ما أصابَ من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كـــتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير﴾**[الحديد:٢٢]. وفي صحيح مسلم، قال رسول الله ﷺ:«**كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلـــق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، قال: وعرشه على الماء**».

وعـــن عبادة بن الصامت أنه قال لابنه: يا بني إنك لن تجد طعم الإيمان حتى تعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك، وما أخطأك لم يكن ليصـــيبك، سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «**إن أول ما خلق الله القلم، فقـــال: اكتب، قال: ربِّ، وماذا أكتب؟. قال: اكتب مقادير كل شـــيء حـــتى تقوم الساعة**» يا بني سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «**من مات على غير هذا فليس مني**» [الترمذي].

---

(١) القرطبي، تفسير، جـ١٧، ص١٤٨.

وقال رسول الله ﷺ لابن عباس -رضي الله عنهما-: «**واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، ولو اجتمعوا على أن يضروك بشيء، لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك، رُفعت الأقلام وجفّت الصحف**» [الترمذي].

أمَّا القضاء: فهو الحكم والفصل

وفي النهاية لابن الأثير: أصلُ القضاء القطع والفصل. وقضاء الشيء إحكامه والفراغ منه فيكون بمعنى الخلق. ومنه القضاء المقرون بالقدر، والمراد بالقدر التقدير، وبالقضاء الخلق، كقوله تعالى: ﴿**فقضاهن سبع سماوات في يومين**﴾ [فصلت:١٢]. أي خلقهن، فالقضاء والقدر أمران متلازمان، لا ينفكُ أحدهما عن الآخر، لأن أحدهما بمنزلة الأساس وهو القدر، والآخر بمنزلة البناء وهو القضاء، فمن رام الفصل بينهما؟ فقد رام البناء ونقضه[1].

والإيمان بالقضاء والقدر ركن من أركان الإيمان في العقيدة الإسلامية قال رسول الله ﷺ: «**الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وتؤمن بالقدر خيره وشره، حلوه ومره، من الله تعالى**» [مسلم].

ويقول تعالى: ﴿**إنَّا كل شيء خلقناهُ بقدر وما أمرُنا إلا واحدةٍ كلمحٍ بالبصر**﴾ [القمر:٤٩].

وعن جابر بن عبد الله -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله ﷺ

(١) ابن الأثير مجد الدين، أبي السعادات المبارك الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، ط دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٦٣، جـ٤، ص٧٨.

: ((**لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره، حتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه**)) [الترمذي].

وعن عمرو بن العاص -رضي الله عنه-، قال: قال رسول الله ﷺ: ((**ما هلكت أمة قط إلا بالإشراك بالله، وما أشركت أمة قط إلا وكان بدء إشراكها التكذيب بالقدر**))[1].

رأي الجبرية والجهمية في أفعال العباد:

يقول الشهرستاني: مذهب الجبرية، نفي الفعل حقيقة عن العبد، وإضافته إلى الرب تعالى، إذ العبد لا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله -سبحانه وتعالى- الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازًا كما تُنسب إلى الجمادات. والثواب والعقاب جبر. وإذا أثبت الجبر، فالتكليف أيضًا كان جبرًا[2].

موقف المعتزلة من القدر:

من المعروف أن المعتزلة خلاف الجبرية، فإذا كان الجبرية يرونَ أن الإنسان غير مخير على أفعاله، وأن البشر ليسوا أصحاب أفعال، وأن نسبة الفعل إلى الإنسان أمر مجازي، فإن المعتزلة يرون عكس ذلك تمامًا، حيث يرون أن الإنسان قادر على أفعاله، حر في اختياره لها، فالإنسان في رأي المعتزلة مختار في أفعاله، وقد اعتمد المعتزلة على رأيهم هذا بقولهم: (أن في أفعال العباد ما هو ظلم وكذب وكفر، فلو كان الله خالقها لكانت تلك القبائح من خلقه تعالى، لأن من فعل شيئًا كان

---

(١) الآجري، الإمام أبي بكر محمد بن الحسن الآجري، الشريعة، تحقيق محمد حامد الفقي، ط دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ١٩٨٣، ص١٩١.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، جـ١، ص١١٢.

ذلك الشيء منسوبًا إليه، وهذا ما لا يجوزُ في حق عز وجل[١].

فـالله -سـبحانه وتعالى- عادل، ولا يفعل الظلم، ولذا جعلوا الإنسان حرًا في اختيار أفعاله، مسئولاً عنها.

والحقـيقة أن الجـبرية والقدرية والمعتزلة نظرا بعين واحدة لهذه المسـألة فالجبرية شهدت الإنسان كونه منفعلاً يجري عليه الحكم بمنزلة الآلة والمحل، وجعلوا حركته بمنزلة حركات الأشجار، ولم يجعلوه فاعلاً إلا على سبيل المجاز.

والقدريـة: شهدت كونه فاعلاً محضًا غير منفعل في فعله، وكل مـن الطائفـتين نظر بعين عوراء، وأهلُ العلم والاعتدال أعطوا كلا المقامين حقه، ولم يبطلوا أحد الأمرين بالآخر[٢].

موقف الأشاعرة من مسالة القدر وأفعال العباد:

يمـيل الأشاعرة ميلاً قويًا إلى جهة الجبرية والجهمية يقول الإيجي الأشعري: إن العبد مجبور في جميع أفعاله[٣].

وهم أصحاب مذهب الكسب الأشعري حيث يقولون إن العبد يكسب فعله أي أنه ليس بفاعل على الحقيقة، فهم يثبتونَ للإنسان قدرة لا تأثير لها.

موقف أهل السنة والجماعة من مسالة خلق أفعال العباد:

يقول تعالى: ﴿**والله خلقكم وما تعملون**﴾ [الصافات:٦]. يقول الإمـام ابـن كثير في تفسير هذه الآية: يحتمل أن تكون (ما) مصدرية

(١) ابن حزم، الفصل، جـ٣، ص٣٦.

(٢) ابن القيم، شفاء العليل، ص٢٧٥.

(٣) الأيجي، المواقف، ص٣٢٤.

فـــيكون تقدير الكلام خلقكم وعملكم، ويحتمل أن تكون بمعنى الذي وتقديره: (والله خلقكم والذي تعملون)، وكلا القولين متلازم والأول أظهر[١].

ومـوقـــف أهل السنة والجماعة من هذه المسألة ليس موقفًا جبريًا عـــلى الإطلاق، فهم يرونَ أن العبد فاعل على الحقيقة فهو له مشيئته ولكـــنها لا تخـــرج عن مشيئة الله وقدرته، فأفعال العباد تكون من الله خلقًا وتقديرًا وهي من العباد كسبًا وفعلاً.

يقـــول شيخ الإسلام ابن تيمية في مسألة أفعال العباد: ((مذهب أهـــل السنة والجماعة أن الله تعالى خالقُ كل شيء، وربه ومليكه، لا رب غيره ولا خلق سواه، ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وهو على كـــل شـــيء قدير. وبكل شيء عليم. والعبدُ مأمورٌ بطاعة الله وطاعة رســـوله ﷺ. منهي عن معصيته ومعصية رسوله ﷺ. فإن أطاعَ كان ذلـــك نعمة، وإن عصى كان مستحقًا للذم والعقاب، وكان لله عليه الحـــجـــة الـــبالغة، ولا حجة لأحد على الله تعالى. وكل ذلك كائن بقضائه وقدره ومشيئته. لكن يحب الطاعة ويأمر بها، ويثيبُ أهلها على فعلها ويكرمهم، ويبغض المعصية وينهى عنها، ويعاقب أهلها ويهينهم، ومـــا يصـــيب العبد من النعم، فالله أنعمَ بها عليه، وما يصيبه من الشر فبذنوبه ومعاصيه))[٢].

وقـــد استدل أهل السنة والجماعة على مسألة الإيمان بقضاء الله تعـــالى وقدره بنصوص القرآن والسنة فمذهبهم يرجع إلى ما دل عليه الكتابين الشريفين. قال الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود ــرضي الله

---

(١) ابن كثير، تفسير، جـــ٤، ص١٣.

(٢) ابن تيمية، فتاوى، جـــ٨، ص٦٣.

عنه-: والله لا يطعم رجل طعم الإيمان، حتى يؤمنَ بالقدر ويقر ويعلم أنه ميت مخرج وأنه مبعوث بعد الموت[١].

ونصـــوص القرآن تؤكد هذا المعنى. قال تعالى: ﴿**إنَّا كل شيءٍ خلقناهُ بقدرٍ**﴾ . قال ابن كثير في تفسيره: أي قدّر قدرًا وهدى الخلائقَ إلـــيه، ولهـــذا يستدل بهذه الآية الكريمة أئمة السنة على إثبات قدر الله السـابق لخلقـــه وهو علمه الأشياء قبل كونها وكتابته لها قبل تبرمها، وردوا بهـــذه الآيـــة ومـــا شاكلها من الآيات وما ورد في معناها من الأحاديـــث الثابـــتات على الفرقة القدرية الذين نبغوا في أواخر عهد الصحابة[٢].

الإيمان بالقدر في السنة المطهرة

ثبـــت في الصحيحين من حديث عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه- قال: حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق: «**إن أحدكم يُجمـــعُ خلقه في بطن أمه أربعين يومًا، ثم يكون في ذلك علقة مثل ذلك، ثم يكون في ذلك مضغة مثلُ ذلك، ثم يرسلُ الملك فينفخ فيه الروح ويؤمرُ بأربع كلمات، يكتبُ رزقه، وأجله، وعمله، وشقي أو سعيد، فوالذي لا إله غيره إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراعٍ، فيسبق عليهِ الكتاب، فيعملِ بعمل أهل الـــنار، وإن أحدكم ليعملُ بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبقُ علي الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها**».

ويبين الإمام ابن بطة عقيدة أهل السنة والجماعة في مسألة القدر

---

(١) اللالكائي، شرح أصول أهل السنة والجماعة، برقم ١٢١٨.

(٢) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، جـــ٤، ص٢٦٧.

فيقول: يجب الإيمان بالقدر خيره وشره وحلوه ومره، وقليله وكثيره، مقدور واقع من الله عز وجل على العباد، في الوقت الذي أراد أن يقع لا يتقدم الوقت ولا يتأخر على ما سبق بذلك علم الله، وأن ما أصاب العبد لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه، وما تقدم لم يكن ليتأخر، وما تأخر لم يكن ليتقدم، في هذا من صحة الدلائل، وثبوت الحجة في جميع القرآن وأخبار المصطفى ﷺ ما لا يمكن دفعه ولا يقدر على رده إلا بالافتراء على الله عز وجل، ومنازعته في قدره. وأهل الإيمان مجمعونَ على أنه ليس شيء كان ولا شيء يكون في السماوات ولا في الأرض إلا ما أراده الله -عز وجل- وشاءه وقضاه، والخلق كلهم أضعف في قوتهم وأعجز في أنفسهم من أن يحدثوا في سلطان الله عز وجل شيئًا يخالفونَ فيه مراده، ويغلبونَ مشيئته ويردونَ قضاءه، فالإيمان بهذا حق لازم فريضة من الله عز وجل على خلقه، فمن خالف ذلك أو خرج عنه أو طعنَ فيه، ولم يثبت المقادير لله عز وجل ويضيفها ويضيف المشيئة إليه فهو أول الزنادقة[1].

وعقيدة أهل السنة والجماعة في القضاء والقدر كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية هو: «ما دل عليه الكتاب والسنة وكان عليه السابقون الأولونَ من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان وهو أن الله خالق كل شيء وربه ومليكه. وقد دخل في ذلك جميع الأعيان القائمة بها من أفعال العباد وغير أفعال العباد، وأنه -سبحانه- يعلمُ ما كان وما يكون وما لم يكن لو كان كيف كان يكون، وقد قدَّر مقادير الخلائق قبل أن يخلقهم قدر أرزاقهم وآجالهم وأعمالهم، وكتب ذلك، وكتب ما يصيرونَ إليه من سعادة وشقاوة، فهم يؤمنونَ

---

(١) ابن بطة، الشرح والإبانة، ص٢١٣.

بخلقه لكل شيء، وقدرته على كل شيء، ومشيئته لكل ما كان، وعلمه بالأشياء قبل أن تكون، وتقديره لها، وكتابته إياها قبل أن تكون».

ويقول ابن القيم: «الحكم والقضاء نوعان: ديني وكوني، فالديني يجب الرضا به، وهو من لوازم الإسلام، والكوني منه ما يجب الرضا به، كالنعم التي يجب شكرها، ومن تمام شكرها الرضا بها، ومنه ما لا يجوزُ الرضا به كالمعايب والذنوب التي يسخطها الله وإن كانت بقضائه وقدره، والله لا يرضى المعاصي، والفساد بكلِ أنواعها، وإن قدرها في الأزل، فقال سبحانه: ﴿**وهو معهم إذ يبيتونَ ما لا يرضى من القول**﴾ [النساء: ١٠٨]. فهذا قول واقع بمشيئته وتقديره، وقد أخبر سبحانه أنه لا يرضاه، وكذلك قوله سبحانه: ﴿**والله لا يحبُ الفساد**﴾[البقرة: ٢٠٥]. فهو سبحانه لا يحبه كونًا ولا دينًا وإن وقع بتقديره كما لا يحب إبليس وجنوده وفرعونَ وحزبه وهو ربهم وخالقهم. والله سبحانه أخبر أنه يمقت أفعالاً كثيرة ويكرهها ويبغضها ويسخطها فقال: ﴿**ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم**﴾ [التوبة:٤٦]. ومحال حمل هذه الكراهة على غير الكراهة الدينية الأمرية، لأنه أمرهم بالجهاد، والله تعالى أخبر أنه يكره ويبغض، ويمقت ويسخط، ويعادي ويذم، ويلعن، ومحال أنه سبحانه يحب ذلك ويرضى به، وهو سبحانه يكرهه ويتقدس عن محبة ذلك وعن الرضا به، بل لا يليقُ ذلك بعبده فإنه نقص وعيب في المخلوق أن يحب الفساد والشر والظلم، والبغي والكفر ويرضاه، فكيف يجوزُ نسبة ذلك إلى الله -تعالى-، وهذا الأصلُ من أعظم ما غلط فيه كثير من مثبتي القدر.

فما كان من كوني فهو متعلق بربوبيته وخلقه وما كان من الدين فهو متعلق بألوهيته وشرعه، وهو كما أخبرَ عن نفسه سبحانه له الخلقُ

والأمــرُ، فــالخلقُ قضاؤه، وقدره فعله، والأمرُ شرعه ودينه فهو الذي خلق وشرع وأمر وأحكامه جارية على خلقه قدرًا وشرعًا ولا خروج لأحد عن حكمه الكوني القدري. وأمّا حكمه الديني الشرعي فيعصيه الفجار والفساق والأمران غير متلازمين، فقد يقضي ويقدر ما لا يأمر بــه ولا يشــرعه، وقد يشرع ويأمر بما لا يقضيه ولا يقدره، ويجتمعُ الأمران فيما وقع من طاعات عباده وإيمانًا، وينتفي الأمران عمًّا لم يقع من المعاصي والفسق والكفر، وينفرد القضاء الديني والحكم الشرعي.

فمــا أمر به وشرعه ولم يفعله المأمور وينفرد الحكم الكوني فيما وقع من المعاصي»[1].

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿**إن ربي على صراط مستقيم**﴾ يقول ابن القيم: «هو العدل الذي يتصرف به فيهم، فهو على صراط مستقيم في قوله وفعله وقضائه، وقدره، وأمره، ونهيه، وثوابه، وعقابه. فخبرهُ كله صــدق وقضاؤه كله عدل، وأمرُه كله مصلحة، والذي نهى عنه كله مفسدة، وثوابه لمن يستحق الثواب بفضله ورحمته، وعقابه لمن يستحق العقــاب بعدلــه وحكمته. وفرق بين الحكم والقضاء، وجعل المضاء للحكم والعدل للقضاء، فإن حكمه سبحانه وتعالى يتناول الحكم الديني الشــرعي وحكمه الكوني القدري: والنوعان نافذان في العبد ماضيان فيه، وهو مقهورٌ تحتَ الحكمين، قد مضيا فيه، ونفذا فيه، شاء أم أبى، لكــن الحكــم الكــوني لا يمكــنه مخالفته، وأمّا الديني الشرعي فقد يخالفه»[2].

---

(١) ابــن القــيم، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر، والحكمة والتعليل، نشر مكتبة التراث بالقاهرة، ص٥٨٠-٥٨٥. باختصار.

(٢) ابن القيم، الفوائد، طبعة مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ص٢٣٠، وما بعدها.

إن كــل ما يقضي -سبحانه وتعالى- على العبد فهو عدل فيه، فــإن قيل فالمعصية عندكم بقضائه وقدره، فما وجه العدل في قضائها فإن العدل في العقوبة عليها ظاهر.

يــرد على هذه المسألة ابن القيم فيقول: هذا سؤال له شأن ومن أجله زعمت طائفة أن العدل هو المقدور، والظلم ممتنع لذاته، قالوا لأن الظــلم هو التصرف في ملك الغير والله له كل شيء، فلا يكون تصرفه في خلقه إلا عدلاً، وقالت طائفة بل العدل أنه لا يعاقب على ما قضاه وقدره، فلمّا حسن منه العقوبة على الذنب علم أنه ليس بقضائه وقدره فــيكون العدل هو جزاؤه على الذنب بالعقوبة والذم إما في الدنيا وإما في الآخرة، وصعبَ على هؤلاء الجمع بين العدل وبين القدر فزعموا أن من أثبتَ القدر لم يمكنه أن يقول بالعدل، ومن قال بالعدل، لم يمكنه أن يقــول بالقدر كما صعبَ عليهم الجمع بين التوحيد وإثبات الصفات، فــزعموا أنــه لا يمكــنهم إثبات التوحيد إلا بإنكار الصفات، فصار توحيدهم تعطيلاً وعدلهم تكذيبًا بالقدر(١).

وبعد.. فإن أكُن وفقت فله -سبحانه وتعالى- المنَّة والشكر، وإن كنــت قد قصرت فإنَّ الكمال لله وحده، ومنه أستمدُ العون لدرك ما فاتني، وهو الموفق والهادي سواء السبيل.

العبدُ الفقير إلى الله -تعالى-

عامر النجار

---

(١) ابن القيم، الفوائد، ص٢٤.

الملاحق

ملحق (١): تعريف علم الكلام في كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي.

ملحق (٢): رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام لأبي الحسن الأشعري نشرة يوسف مِكارثي اليسوعي، بيروت ١٩٥٣، ضمن ذيل كتاب اللمع للأشعري.



عقائده الباطلة- عن علم الكلام. ثم المراد: جميع العقائد لأنها منحصرة مضبوطة، لا يزاد عليها فلا تتعذر الإحاطة بها والاقتدار على إثباتها، وإنما تتكثر وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها، بخلاف العمليات، فإنها غيره منحصرة فلا تتأتى الإحاطة بكلها، وإنما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام.

وموضوعه هو المعلوم من حيث أن يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقًا قريبًا أو بعيدًا. وذلك لأن مسائل هذا العلم: إمَّا عقائد دينية كإثبات القدم والوحدة للصانع، وإما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد، كترتب الأجسام من الجواهر الفردة، وجواز الخلاء، وانتفاء الحال، وعدم تمايز المعدومات المحتاجة إليها في المعاد، وكون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته.

والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود المعدوم والحال. فإن حكم على المعلوم بما هو من العقائد تعلق به إثباتها تعلقًا قريبًا. وإن حكم عليه بما هو وسيلة إليها تعلق به إثباتها تعلقًا بعيدًا مرات متفاوتة.

وقد يقال المعلوم من الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسائله أيضًا. فأولى أن يقال: من حيث أنه يثبت له ما هو من العقائد أو وسيلة إليها —وقال القاضي الأرموي: موضوعه ذات الله تعالى: إذ يبحث فيه عن عوارض الذاتية التي هي صفات الثبوتية والسلبية، وعن أفعاله: إما في الدنيا كحدوث العالم، وإما في الآخرة كالحشر، وعن أحكامه فيها: كبعث الرسل، ونصب الإمام في الدنيا من حيث أنهما واجبان عليه تعالى، أولاً، والثواب والعقاب في الآخرة من حيث أنهما يجبان عليه أم لا.

وفيه بحث: وهو أن موضوع العلم ليبين وجوده فيه، أي في ذلك العــلم، فيلزم إما كون إثبات الصانع مبينًا بذاته، وهو باطل، أو كونه بينًا في علم آخر، سواء كان شرعيًا أو لا، على ما قال الأرموي، وهو أيضًا باطل لأن إثباته تعالى المقصود الأعلى في هذا العلم.

وأيضًا: كيف يجوز كون أعلى العلوم الشرعية أدنى من علم غير شــرعي؟ بل احتياجه إلى ما ليس علمًا شرعيًا مع كونه أعلى منه مما يستنكر جدًا.

وقالت طائفة: ومنهم حجة الإسلام «الغزالي»: موضوعه الموجود بما هو موجود، أي من حيث هو هو غير مقيد بشيء، ويمتاز (الكلام) عن (الإلهي) باعتبار أن البحث فيه على قانون الإسلام، لا على قانون العقل، وافق الإسلام أو لا، كما في الإلهي.

وفــيه أيضًا بحث: إذ قانون الإسلام ما هو الحق من هذه المسائل الكلامــية، إذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الإسلام قطعًا مع أن المخطئ من أرباب علم الكلام. ومسائله من مسائل علم الكلام.

وغايــته الــترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان، وإرشاد المسترشــدين بإيضاح الحجة لهم وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم، وحفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبهة المبطلين. وأن تبتني عليه العلوم الشــرعية، أي يبتني عليه ما عداهُ من العلوم الشرعية فإنه أساسها وإليه يؤول أخذها واقتباسها. فإنه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرســل للرســل مــنزل للكتب لم يتصور علم تفسير، ولا علم فقه، وأصوله، فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه، فالآخذ فيها بدونه كبان على غير أساس. وغاية هذه الأمور كلها الفوز بسعادة الدراين.

ومن هذا تبين مرتبة الكلام، أي شرفه: فإن شرف الغاية يستلزم

ملحق (١)

تعريفات علم الكلام
في كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي

علم الكلام يسمى بأصول الدين أيضًا، وسماهُ أبو حنيفة —رحمه الله تعالى- بالفقه الأكبر، وفي مجمع السلوك: ويسمى بعلم النظر والاستدلال أيضًا، ويسمى بعلم التوحيد والصفات.

وفي «شرح العقائد» للتفتازاني: «العلم المتعلق بالأحكام الفرعية أي العملية، يسمى علم الشرائع والأحكام، وبالأحكام الأصلية، أي الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات». انتهى.

وهو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه. فالمراد بالعلم: معناهُ الأعم، أو التصديق مطلقًا ليتناول إدراك المخطئ في العقائد ودلائلها. ويمكن أن يراد به المعلوم ولكن بنوع تكلف بأن يقال: علم أي معلوم يقتدر معه، أي مع العلم به، إلخ... وفي صيغة الاقتدار تنبيه على القدرة التامة. وبإطلاق المعية تنبيه على المصاحبة الدائمة. ينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه إثباها من الأدلة، ورد الشبه؛ لأن تلك القدرة على ذلك الإثبات إنما تصاحب هذا العلم، دون العلم بالقوانين التي تستفاد منها صور الدلائل فقط، ودون علم الجدل، الذي يتوسل إلى حفظ أي وضع يراد إذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك، وإن سلم، فلا اختصاص له بإثبات هذه العقائد والمتبادر من هذا الحد ما له نوع اختصاص به، ودون علم النحو الجامع لعلم الكلام مثلاً، إذ ليس تترتب عليه تلك القدرة دائمًا على جميع التقادير، بل لا مدخل له في ذلك الترتيب العادي أصلاً.

وفي اختـيار (يقتدر) على (يثبت) إشارة إلى أن الإثبات بالفعل غير لازم، وفي اختياره (معه) على (به) مع شيوع استعماله على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من (الباء) إذ المراد الترتب العادي.

وفي اختـيار (إثـبات العقائد) على (تحصيلها) إشعار بأن ثمرة الكلام إثباتها على الغير، وبأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بهـا. وإن كانت مما يستقل العقل فيه، ولا يجوز حمل الإثبات هنا على التحصيل والاكتساب، إذ يلزم منه أن يكون العلم بالعقائد خارجًا عن علم الكلام ثمرة له، ولا خفاء في بطلانه. والمتبادر من (الباء) في قولنا: (بإيراد) هو الاستعانة دون السببية. ولئن سلم وجب حملها على السببية العادية دون الحقيقية. بقرينة ذلك التنبيه السابق.

ولـيس المراد بالحجج والشبه ما هي كذلك في نفس الأمر، بل بحسب زعم من تصدى للإثبات بناء على تناول المخطئ.

ولا يـراد بالغير الذي يثبت عليه العقائد غيرًا معينًا، حتى يرد أنها إذا أثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على إثباتها قطعًا، فيخرج المحدود عن الحـد، فحاصـل الحد أنه علم بأمور يقتدر معه —أي يحصل مع ذلك العـلم حصولاً دائمًا عاديًا– قدرة تامة على إثبات العقائد الدينية على الغير وإلزامها إياه بإيراد الحجج ودفع الشبه عنها. فإيراد الحجج إشارة إلى وجود المقتضي، ودفع الشبه: إلى انتفاء المانع.

ثم المـراد بالعقائد: ما يقصد به نفس الاعتقاد، كقولنا: الله تعالى عالم قادر سميع، بصير، لا يقصد به العمل كقولنا: الوتر واجب، إذ قد دون للعمليات الفقه.

والمراد: بالدينية: المنسوب إلى دين محمد ﷺ، سواء كانت صوابًا أو خطـأ، فـلا يخرج علم أهل البدع —الذي يقتدر معه على إثبات

شرف العلم. وأيضًا دلائله (يقينية) يحكم بها صريح العقل، وقد تأيدت بالنقل وهي -أي شهادة العقل مع تأييدها بالنقل- هي الغاية في الوثاقة إذ لا تبقى حينئذ شبهة في صحة الدليل.

وأمّا مسائله التي هي المقاصد فهي كل حكم نظري لمعلوم، هو -أي ذلك الحكم النظري- من العقائد الدينية، أو يتوقف عليه إثبات شيء منها.

والكلام هو العلم الأعلى، إذ تنتهي إليه العلوم الشرعية كلها، وفيه تثبت موضوعاتها وحيثياتها فليست له مبادئ تبين في علم آخر. شرعيًا أو غيره. بل مبادئه إمّا مبينة بنفسها، أو مبينة فيه، فهي أي فتلك المبادئ المبينة فيه مسائل له من هذه الحيثية، ومبادئ لمسائل أخر منه لا تتوقف عليها، لئلا يلزم الدور -فلو وجدت في الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها إثبات العقائد أصلاً، ولا دفع الشبه عنها فذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثيرًا للفائدة في الكتاب. فمن الكلام يستمد غيره من العلوم الشرعية، وهو لا يستمد من غيره أصلاً. فهو رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق بالجملة.

فعلماء الإسلام قد دونوا -لإثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع وصفاته وأفعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد- علمًا يتوصل به إلى إعلاء كلمة الحق فيها، و لم يرضوا أن يكونوا محتاجين فيه إلى علم آخر أصلاً. فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد، سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها، أو باعتبار صورها. وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا. فجاء علمًا مستغنيًا في نفسه عما عداهُ، ليس له مبادئ تبين في علم آخر.

وأمّــا وجــه تســميته بالكلام فإنه يورث قدرة على الكلام في الشــرعيات، أو لأن أبوابه عنونت أولاً بالكلام في كذا، أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى كثر فيه التقاتل.

وأمّا تسميته بأصول الدين فلكونه أصل العلوم الشرعية لابتنائها عليه.

وعلى هذا القياس في البواقي من أسمائه.

هــذا كلــه خلاصة ما شرح في المواقف [يقصد كتاب المواقف لعضد الدين الإيجي].

ملحق (٢)

رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام

لأبي الحسن الأشعري[1]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم أجمعين

أنبأنا الشيخ الإمام جمال الدين أبو الحسن بن إبراهيم بن عبد الله القرشي أجازه بخطه قال: أنبأ الفقيه الإمام العالم فخر الدين أبو المعالي محمد ابن أبي الفرج بن محمد بن بركة الموصلي قراءة عليه وأنا أسمعُ في مسجده بسوق السلطان ببغداد يوم الثلاثاء الثامن من شوال سنة ست مائة —قيل له قرأت على الشيخ الإمام الصدوق أبي منصور المبارك ابن عبد الله بن محمد البغدادي يوم عرضك برباطه المعروف برباط البرهيرية شرقي مدينة السلام من سنة ثلاث وسبعين وخمس مائة فأقر به.

[حدثنا] الشيخ الإمام الحافظ جمال الدين أبو الفضل عبد الرحيم ابن أحمد بن محمد بن محمد (بن) إبراهيم المعروف بابن الأخوة سنة اثنتين وأربعين وخمس مائة أنبأنا أبو النصر عبد الكريم بن محمد بن هارون الشيرازي أنبأ علي بن رستم، حدثنا علي بن مهدي قال: سمعتُ الشيخ الأوحد شيخ المشايخ أبا الحسن علي بن إسماعيل الأشعري —رضي الله عنه— يقول:

الحمدُ لله ربِّ العالمين وصلى الله على محمد النبي وآله الطيبين وأصحابه الأئمة المنتخبين.

---

(١) نشرة، يوسف مكارثي اليسوعي، بيروت ١٩٥٣، ضمن كتاب اللمع للأشعري.

أمّا بعدُ. فإن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم ثقل عليهم النظر والبحث عن الدين، ومالوا إلى التخفيف والتقليد وطعنوا على من فتش عن أصول الدين ونسبوهُ إلى الضلال وزعموا أن الكلام في الحركة والسكون والجسم والعرض والألوان والأكوان والجزء والطفرة وصفات الباري عز وجل بدعة وضلالة.

وقالوا: لو كان ذلك هُدى ورشادًا لتكلم فيه النبي ﷺ وآله وخلفاؤه وأصحابه (قالوا) ولأن النبي ﷺ لم يمت حتى تكلم في كل ما يحتاج إليه من أمور الدين وبينه بيانًا شافيًا و لم يترك بعده لأحد مقالاً فيما للمسلمين إليه حاجة من أمور دينهم وما يقربهم إلى الله عز وجل ويباعدهم عن سخطه.

فلمّا لم يرووا عنه الكلام في شيء مما ذكرنا علمنا أن الكلام فيه بدعة والبحث عنه ضلالة لأنه لو كان خيرًا لما فات النبي ﷺ وآله وأصحابه ولتكلموا فيه. (قالوا) ولأنه ليس يخلو من ذلك من وجهين إمّا أن يكونوا علموهُ فسكتوا عنه، أو لم يعلموهُ بل جهلوه، فإن كانوا علموه و لم يتكلموا فيه وسعنا أيضًا نحنُ السكوت عنه كما وسعهم السكوت عنه ووسعنا ترك الخوض (فيه) كما وسعهم تركُ الخوض فيه، ولأنه لو كان من الدين ما وسعهم السكوت عنه. وإن كانوا لم يعلموهُ وسعنا جهله كما وسع أولئك جهله؛ لأنه لو كان من الدين لم يجهلوه. فعلى كلا الوجهين الكلام فيه بدعة والخوض فيه ضلالة. فهذه جملة ما احتجوا به في ترك النظر في الأصول.

قال الشيخ أبو الحسن –رضي الله عنه– الجواب عنه من ثلاثة أوجه: **أحدها**: قبل السؤال عليهم بأن يقال النبي ﷺ لم يقل أيضًا "أنه من بحث عن ذلك وتكلم فيه فاجعلوهُ مبتدعًا ضالاً". فقد لزمكم أن

تكونـــوا مبتدعة ضلالاً إذ قد تكلمتم في شيء لم يتكلم فيه النبي ﷺ وضللتم من النبي ﷺ.

الجـــواب الـــثاني: أن يقـــال لهم أن النبي ﷺ لم يجهل شيئًا مما ذكـــرتموهُ مـــن الكلام في الجسم والعرض والحركة والسكون والجزء والطفـــرة وإن لم يتكلم في كل واحد من ذلك معينًا وكذلك الفقهاء والعلماء من الصحابة. غير أن هذه الأشياء التي ذكرتموها معينة أصولها موجودة في القرآن والسنة جملة غير مفصلة.

أمّا الحركة والسكون والكلام فيهما فأصلهما موجود في القرآن وهمـــا يـــدلان على التوحيد، وكذلك الاجتماع والافتراق. قال الله -تعالى- مخبرًا عن خليله إبراهيم صلوات الله عليه وسلامه في قصة أفول الكوكب والشمس والقمر وتحريكهما من مكان إلى مكان ما دل على أن ربه عز وجل لا يجوزُ عليه شيء من ذلك، وإن من جاز عليه الأفول والانتقال من مكان إلى مكان فليس بإله.

وأمّـــا الكلام في أصول التوحيد فمأخوذ أيضًا من الكتاب. قال الله تعـــالى: ﴿**لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا**﴾ وهذا الكلام موجز منبه على الحجة بأنه واحد لا شريك له وكلام المتكلمين في الحجاج في التوحيد بالتمانع والتغالب، فإنما مرجعُه إلى هذه الآية. وقوله عز وجل: ﴿**مـــا اتخـــذ الله من ولد وما كان معه من إله إذًا لذهبَ كلُّ إله بما خلـــقَ ولعلا بعضهُم على بعض**﴾ إلى قوله عز وجل: ﴿**أم جعلوا لله شـــركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلقُ عليهم**﴾ . وكلام المتكلمين في الحجـــاج في توحـــيد الله إنمـــا مرجعه إلى هذه الآيات التي ذكرناها، وكذلـــك سائر الكلام في تفصيل فروع التوحيد للعدل إنما هو مأخوذ من القرآن.

فكذلــك الكــلام في جواز البعث واستحالته الذي قد اختلف عقــلاء العرب ومن قبلهم من غيرهـم فيه حتى تعجبوا من جواز تلك فقــال: ﴿أإذا متــنا وكنا ترابًا ذلك رجعٌ بعيد﴾ وقولهم: ﴿هيهات هــيهات لما توعدون﴾ وقولهم: ﴿من يحيي العظام وهي رميم﴾ وقوله تعــالى: ﴿أيعدكم أنكم إذا متم وكنتم ترابًا وعظامًا أنكم مخرجون﴾ وفي نحو هذا الكلام منهم إنما ورد بالحجاج في جواز البعث بعد الموت في القــرآن تأكيدًا لجواز ذلك في العقول وعلم نبيه ﷺ ولقنه الحجاج علــيهم في إنكارهم البعث من وجهين على طائفتين منهم طائفة أقرت بالخلق الأول وأنكرت الثاني، وطائفة جحدت ذلك بقدم العالم.

فاحــتج على المقر منها بالخلق الأول بقوله: ﴿قل يحييها الذي أنشــأها أول مرة﴾ وبقوله: ﴿وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يعيده وهو أهونُ عليه﴾ وبقوله: ﴿كما بدأكم تعودون﴾ فنبههم بهذه الآيات على أن من قدر أن يفعلٍ فعلاً على غير مثال سابق فهو أقدر أن يفعل فعلاً محدثًــا فهــو أهونُ عليه فيما بينكم وتعارفكم، وأمّا الباري جل ثناؤه وتقدست أسماؤه فليس خلق شيء بأهون عليه من الآخر. وقد قيل أن الهــاء في (عليه) إنما هي كناية للخلق بقدرته أن البعث والإعادة أهونُ عــلى أحدكم وأخف عليه من ابتداء خلقه لأن ابتداء خلقه إنما يكون بالولادة والتربية وقطع السرة والقماط وخروج الأسنان وغير ذلك من الآيــات الموجعة المؤلمة، وإعادته إنما تكون دفعة واحدة ليس فيها من ذلــك شيء فهي أهونُ عليه من ابتدائه. فهذا ما احتج به على الطائفة المقر بالخلق.

وأمّا الطائفة التي أنكرت الخلق الأول والثاني، وقالت بقدم العالم فإنمــا دخلت عليهم شبهة بأن قالوا وجدنا الحياة رطبة حارة والموت هو من طبع التراب فكيف يجوز أن يجمع بين الحياة

والتراب والعظام النخرة فيصير خلقًا سويًا والضدان لا يجتمعان فأنكروا البعث من هذه الجهة.

ولعمري أن الضدين لا يجتمعان في محل واحد ولا في جهة واحدة ولا الموجود في المحل ولكنه يصحُ وجودهما في محلين على سبيل المجاورة (فاحتج الله -تعالى- عليهم بأن قال): **﴿الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارًا فإذا أنتم منه توقدون﴾** (فردهم الله -عز وجل- في ذلك إلى مــا يعرفونه) ويشاهدونه من خروج النار على حرها ويبسها من الشجر الأخضر على بردها ورطوبتها فجعل جواز النشأة الآخرة لأنها دليل على جواز بمجاورة الحياة التراب والعظام النخرة فجعلها خلقًا سويًا وقال: **﴿كما بدأنا أول خلق نعيده﴾** .

وأمّـــا ما يتكلم به المتكلمون من أن الحوادث أولاً وردهم على الدهرية (القائلين) أنه لا حركة إلا وقبلها حركة ولا يوم إلا وقبله يوم والكلام على من قال ما من جزء إلا وله نصف لا إلى غاية فقد وجدنا أصـــل ذلك في سنة رسول الله ﷺ حين قال: «**لا عدوى ولا طيرة**». فقال أعرابي: فما بالُ الإبل كأنها الظباء تدخل في الإبل الجربى فتجرب، فقال النبي ﷺ: «**فمن أعدى الأول**» فسكت الأعرابي لما افهمه بالحجة المعقولة، وكذلك نقول لمن زعم أنه لا حركة إلا وقبلها حركة لو كان الأمرُ هكذا لم تحدث منها واحدة لأن ما لا نهاية له لا حدث له.

وكـــذا لما قال الرجل: يا نبي الله إن امرأتي ولدت غلامًا أسود. وعرض بنفيه فقال النبي ﷺ: «**هل لك من إبل**» فقال: نعم. قال: «**فما ألوانها**» قال: حمر. فقال رسول الله ﷺ: «**هل فيهما من أورق**» قال: نعـــم إن فيها أورق. قال: فأنّى ذلك قال: لعل عرقًا نزعه. فقال النبي ﷺ: «**ولعـــل ولدك نزعه عرق**». فهذا ما علم الله نبيه من رد الشيء

إلى شكله ونظيره وهو أصل لنا في سائر ما نحكم به من الشبيه والنظير.

وبذلـــك نحتج على من قال أن الله تعالى وتقدس يشبه المخلوقين وهو جسم، بأن نقول له: لو كان يشبه شيئًا من الأشياء لكان لا يخلو مـــن أن يكون يشبهه من كل جهاته أو يشبهه من بعض جهاته. فإن كان يشبهه من كل جهاته وجب أن يكون محدثًا من كل جهاته. وإن كـــان يشـــبهه من بعض جهاته وجب أن يكون محدثًا مثله من حيث أشبهه لأن كل مشتبهين حكمهما واحد فيما اشتبها له. ويستحيلُ أن يكـــون المحـــدث قديمًا والقديم حديثًا. وقد قال تعالى وتقدس: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾ وقال تعالى وتقدس: ﴿**ولم يكن له كفوًا أحد**﴾ .

وأمَّا الأصل بأن للجسم نهاية وأن الجزء لا ينقسم فقوله عز وجل اسمه: ﴿**وكل شيء أحصيناهُ في إمام مبين**﴾ ومحال إحصاء ما لا نهاية له ومحال أن يكون الشيء الواحد ينقسم لأن هذا يوجب أن يكونا شيئين وقد أخبر أن العدد وقع عليهما.

وأمّـــا الأصـــلُ في أن المحدث يجب أن يتأتى له الفعل نحو قصده واختـــياره وتنـــتفي عنه كراهيته فقوله تعالى: ﴿**أفرأيتم ما تمنون أأنتمِ تخلقونـــه أم نحنُ الخالقون**﴾ فلم يستطيعوا أن يقولوا بحجة أنهم يخلقون مع تمنيهم الولد فلا يكون مع كراهيته له فنبههم أن الخالق هو من يتأتي منه المخلوقات على قصده.

وأمّـــا أصـــلنا في المناقضة على الخصم في النظر فمأخوذ من سنة سيدنا محمد ﷺ. وذلك تعليم الله عز وجل إياهُ حين لقي الحبر السمين فقـــال له: «نشدتُك بالله هل تجدُ فيما أنزل الله تعالى من التوارة أن الله تعـــالى يـــبغض الحبر السمين» فغضب الحبر حين عير بذلك فقال: ﴿**ما أنـــزل الله عـــلى بشر من شيء**﴾ فقال الله -تعالى-: ﴿**قل من أنزل**

الكتاب الذي جاء به موسى نورًا﴾ الآية. فناقضه عن قرب لأن التوراة شيء وموسى بشر. وقد كان الحبر مقرًا بأن الله تعالى أنزل التوراة على موسى. وكذلك ناقض الذين زعموا أن الله تعالى عهد إليهم أن لا يؤمنوا لرسول حتى يأتيهم بقربان تأكله النار. فقال تعالى: **﴿قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلمَ قتلتموهم إن كنتم صادقين﴾** فناقضهم بذلك وحاجهم.

وأمّا أصلنا في استدراكنا مغالطة الخصوم فمأخوذ من قوله تعالى: **﴿إنكم وما تعبدون من دون الله حصبُ جهنم أنتم لها واردون﴾** إلى قوله: **﴿لا يسمعون﴾** فإنها لما نزلت هذه الآية بلغ ذلك عبد الله بن الزبعري وكان جدلاً خصمًا فقال: «خصمتُ محمدًا ورب الكعبة». فجاء إليه رسول الله ﷺ فقال: يا محمد ألست تزعم أن عيسى وعزيرًا من الملائكة عبدوا. فسكتَ النبي ﷺ لا سكوت يَمِيّ ولا منقطع تعجبًا من جهله لأنه ليس في الآية ما يوجب دخول عيسى وعزير والملائكة فيها لأنه قال: **﴿وما تعبدون﴾** ولم يقل: (وكل ما تعبدون من دون الله).

وإنما أراد ابن الزبعري مغالطة النبي ﷺ ليوهم قومه أنه قد حاجه فأنزل الله عز وجل: **﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى﴾** يعني من المعبودين **﴿أولئك عنها مبعدون﴾** فقرأ النبي ﷺ ذلك فضجوا عند ذلك لئلا يتبين انقطاعهم وغلطهم فقالوا: **﴿أآلهتنا خير أم هو﴾** يعنونَ عيسى فأنزل الله تعالى: **﴿ولما ضُرِبَ ابنُ مريمَ مثلاً إذا قومُك منه يصدون﴾** إلى قوله: (خصمون).

وكل ما ذكرناهُ من الآي أو لم نذكره أصل وحجة لنا في الكلام فيما نذكره من تفصيل وإن لم تكن مسألة معينة في الكتاب والسنة لأن ما حدث تعيينها من المسائل العقليات في أيام النبي ﷺ والصحابة قد تكلموا فيه على نحو ما ذكرناهُ.

والجـــواب الثالـــث: أن هذه المسائل التي سألوا عنها قد علمها رســـول الله ﷺ ولم يجهل منها شيئًا مفصلاً غير أنها لم تحدث في أيامه معيـــنة فيتكلمُ فيها أو لا يتكلم فيها، وإن كانت أصولها موجودة في القـــرآن والســـنة. وما حدث من شيء فيما له تعلق بالدين من جهة الشـــريعة فقـــد تكلموا فيه وبحثوا عنه وناظروا فيه وجادلوا وحاجوا كمسائل العول والجدات من مسائل الفرائض، وغير ذلك من الأحكام وكالحرام والبائن والبتة، و«بحبلك على غاربك» وكالمسائل في الحدود والطـــلاق ممـــا يكثر ذكرها مما قد حدثت في أيامهم ولم يجئ في كل واحدة منها نص عن النبي ﷺ لأنه لو نص على جميع ذلك ما اختلفوا فيها وما بقي الخلاف إلى الآن.

وهـــذه المسائل وإن لم يكن في كل واحدة منها نص عن رسول الله ﷺ فـــإنهم ردوهـــا وقاسوها على ما فيه نص من كتاب الله تعالى والســـنة واجـــتهادهم فهذه أحكام حوادث الفروع ردوها إلى أحكام الشـــريعة الـــتي هـــي فروع لا تستدرك أحكامها إلا من جهة السمع والرسل. فأمّا حوادث تحدث في الأصول في تعيين مسائل فينبغي لكل عـــاقل مســـلم أن يرد حكمها إلى جملة الأصول المتفق عليها بالعقل والحـــس والـــبديهة وغير ذلك؛ لأن حكم مسائل الشرع التي طريقها السمع أن تكون مردودة إلى أصول الشرع التي طريقها السمع. وحكم مســـائل العقليات والمحسوسات أن يرد كل شيء من ذلك إلى بابه ولا تخلط العقليات بالسمعيات ولا السمعيات بالعقليات فلو حدث في أيام النبي ﷺ الكلام في خلق القرآن وفي الجزء والطفرة بهذه الألفاظ لتكلم فـــيه وبيـــنه كما بين سائر ما حدث في أيامه من تعيين المسائل وتكلم فيها.

ثم يقال النبي ﷺ لم يصح عنه حديث في أن القرآن غير مخلوق أو

هـــو مخلوق، فإن قالوا قد قاله بعض الصحابة وبعض التابعين قيل لهم يلـــزم الصحابي والتابعي مثل ما يلزمكم من أن يكون مبتدعًا ضالاً إذ قـــال ما لم يقله الرسول ﷺ . فإن قال قائل: فأنا أتوقفُ في ذلك فلا أقـــول مخلـــوق ولا غير مخلوق قيل له فأنتَ في توقفك في ذلك مبتدع ضال لأن النبي ﷺ لم يقل: «إن حدثت هذه الحادثة بعدي توقفوا فيها ولا تقولوا فيها شيئًا». ولا قال: «ضللوا وكفروا من قال بخلقه أو من قال بنفي خلقه».

وخبرونا لو قال قائل أن علم الله مخلوق أكنتم تتوقفونَ فيه أم لا فإن قالوا: لا. قيل لهم: لم يقل النبي ﷺ ولا أصحابه في ذلك شيئًا.

وكذلك لو قال هذا ربكم شبعان أو ريان أو مكتس، أو عريان، أو مقـــرور، أو صـــفراوي، أو مرطوب، أو جسم أو عرض، أو يشم الـــريح أو لا يشمها أو هل له أنف، وقلب وكبد، وطحال، وهل يحج في كـــل سنة، وهل يركب الخيل أو لا يركبها، وهل يغتم أم لا، ونحو ذلـــك من المسائل لكان ينبغي أن تسكت عنه لأن رسول الله ﷺ لم يتكلم في شيء من ذلك ولا أصحابه. أو كنت لا تسكت فكنت تبين بكلامـــك أن شـــيئًا من ذلك لا يجوز على الله عز وجل وتقدس كذا وكذا بحجة كذا وكذا.

فإن قال قائل أسكتُ عنه ولا أجيبه بشيء أو أهجره أو أقوم عنه لا أسلم عليه ولا أعوده إذا مرض أو لا أشهدُ جنازته إذا مات، قيل له: فـــيلزمُك أن تكون في جميع هذه الصيغ التي ذكرتها مبتدعًا ضالاً لأن رســـول الله ﷺ لم يقل: (من سأل عن شيء من ذلك فاسكتوا عنه). ولا قـــال: (لا تسلموا عليه). ولا (قوموا عنه) ولا قال شيئًا من ذلك فأنتم مبتدعة إذا فعلتم ذلك.

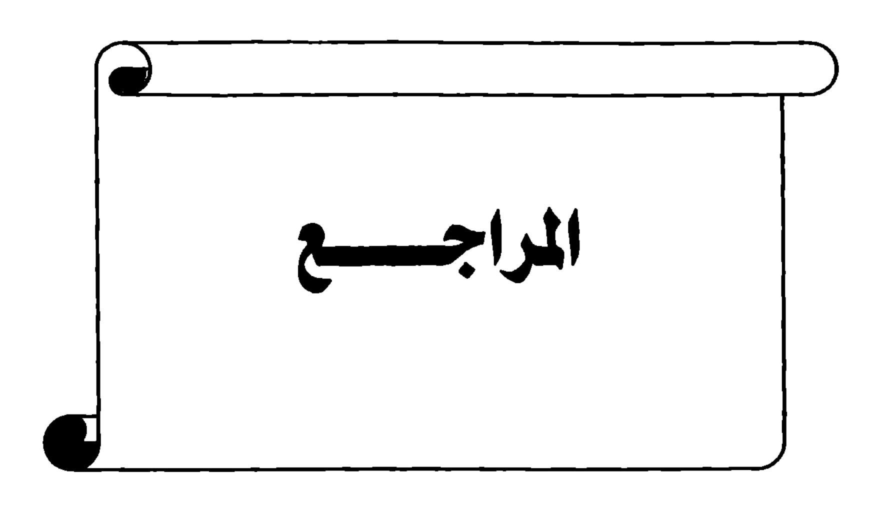
ويقال لهم ولمَ لَمْ تسكتوا عمن قال بخلق القرآن ولم كفرتموه ولم

يرد عن النبي ﷺ حديث صحيح في نفي خلقه وتكفير من قال بخلقه.
فإن قالوا لأن أحمد بن حنبل —رضي الله عنه— قال بنفي خلقه وتكفير من قال بخلقه، قيل لهم: ولم لم يسكت أحمد عن ذلك بل تكلم فيه فإن قالوا لأن عباس العنبري ووكيعًا وعبد الرحمن بن مهدي وفلانًا وفلانًا قالوا إنه غير مخلوق، ومن قال بأنه مخلوق فهو كافر قيل لهم ولم لم يسكت أولئك عما سكت عنه النبي ﷺ فإن قالوا: لأن عمرو بن دينار وسفيان بن عيينة وجعفر بن محمد —رضي الله عنهم— وفلانًا قالوا ليس بخالق ولا مخلوق، قيل لهم: ولم لم يسكت أولئك عن هذه المقالة ولم يقلها رسول الله ﷺ.

فإن أحالوا ذلك على الصحابة أو جماعة منهم كان ذلك مكابرة، فإنه يقال لهم: فلم لم يسكتوا عن ذلك ولم يتكلم فيه النبي ﷺ ولا قال: (كفروا قائله) وإن قالوا: لا بد للعلماء من الكلام في الحادثة ليعلم الجاهل حكمها. قيل لهم: هذا الذي أردناهُ منكم. فلم منعتم الكلام فإن شئتم تكلمتم حتى إذا انقطعتم قلتم نُهينا عن الكلام وإن شئتم قلدتم من كان قبلكم بلا حجة ولا بيان وهذه شهوة وتحكم.

ثم يقال لهم فالنبي ﷺ لم يتكلم في النذور والوصايا ولا في العتق، ولا في حساب المناسخات، ولا صنف فيها كتابًا، كما صنعه مالك والثوري والشافعي، وأبو حنيفة، فيلزمهم أن يكونوا مبتدعة ضلالاً إذا فعلوا ما يفعله النبي ﷺ، وقالوا ما يقله نصًا بعينه وصنفوا ما لم يصنفه النبي ﷺ. وقالوا بتكفير القائلين بخلق القرآن ولم بقله النبي ﷺ. وفيما ذكرنا كفاية لكل عاقل معاند.

تم والحمدُ لله وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم.



المراجـــع

أهم مراجع الكتاب

١. أبجد العلوم، محمد صديق خان، ط الهند ١٩٢٦هـ.

٢. إحصاء العلوم، للفارابي، تحقيق وتعليق الدكتور عثمان أمين، نشر دار الفكر العربي بمصر ١٩٤٨م.

٣. الأربعين في أصول الدين، للفخر الرازي، ط حيدر آباد، الدكن، الهند ١٣٥٣هـ.

٤. أصول الدين لعبد القاهر البغدادي، ط دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨١م.

٥. الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، للإمام أبي بكر البيهقي، ط عالم الكتب، بيروت ١٩٨٣م.

٦. تاريخ الفلسفة في الإسلام، لديبور، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط القاهرة ١٩٥٧م.

٧. التبصير في الدين، للإسفراييني، تحقيق كمال الحوت، ط بيروت.

٨. تفسير ابن كثير، المسمى تفسير القرآن العظيم، ط دار الشعب، مصر.

٩. تفسير القرطبي، المسمى الجامع لأحكام القرآن، ط الهيئة العامة للكتاب مصر.

١٠. تلبيس إبليس، عبد الرحمن بن الجوزي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٧م.

١. تفسير الزمخشري المسمى الكشاف عن حقائق التتريل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار المعرفة، بيروت.

١. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، الدكتور مصطفى عبد الرازق، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦١م.

١٣. تنزيـــه القرآن عن المطاعن، للقاضي عبد الجبار، دار النهضة الحديثة بيروت.

١٤. دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، الدكتور عرفات عبد المجيد، ط مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٤هـ.

١٥. درء تعـــارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، ط جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ١٩٨٢م.

١٦. ذم التأويل، موفق الدين ابن قدامة، تحقيق بدر البدر، الدار السلفية، الكويت ١٤٠٦هـ.

١٧. الـــرد عـــلى بشر المريسي للإمام الدارمي، ط دار الكتب العلمية، بيروت ١٣٥٨هـ.

١٨. رسائل في العقيدة، محمد بن صالح بن عثيمين، دار طيبة، الرياض، ١٤٠٩هـ.

١. شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، تحقيق الدكتور عبد الكريم العثمان، مكتبة وهبه، القاهرة ١٣٨٤هـ.

٢٠. شرح السنة، ابن مسعود الفراء البغوي، تحقيق أرناؤوط، والشاوش، المكتب الإسلامي، بيروت ١٩٨٣م.

٢١. شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، طبع مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١١هـ، ١٩٩٠م

٢٢. الشـــريعة للإمـــام أبي بكر محمد الآجري، ط دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٣. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، لابن قيم الجوزية، ط مكتبة التراث، القاهرة.

٢٤. صــون المــنطق والكــلام عــن فن المنطق والكلام، جلال الدين السيوطي، مكتبة عباس الباز، مكة المكرمة.

٢٥. عقــائد السلف، جمع وتحقيق، دكتور علي سامي النشار، ودكتور عمار الطالبي، ط الإسكندرية.

٢٦. عقــيدة السلف أصحاب الحديث، للإمام إسماعيل الصابوني، تحقيق نبيل السبكي.

٢٧. عــلم التوحيد عند خُلّص المتكلمين، دكتور عبد الحميد علي، نشر دار المنار، القاهرة ١٤٠٧هـ.

٢٨. علم الكلام وبعض مشكلاته، الدكتور أبو الوفا التفتازاني، ط مكتبة الثقافة بالفجالة، القاهرة ١٩٧٩م.

٢٩. عوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الإسلام، الدكتور يحي هاشم فرغل، ط مجمع البحوث الإسلامية ١٣٩٢هـ.

٣٠. الفــرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، عبد القاهر البغدادي، دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٨٢م.

٣١. الفصل، لابن حزم، مصورة، مكتبة السلام العالمية، مصر.

٣٢. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية، تونس ١٣٩٣هـ.

٣٣. الفوائد، ابن القيم الجوزية، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.

٣٤. فيصــل الــتفرقة بين الإسلام والزندقة، أبو حامد الغزالي، ط دار الحكمة، بيروت ١٩٨٦م.

٣٥. قواعــد العقائد، أبو حامد الغزالي، تحقيق موسى محمد علي، عالم الكتب، بيروت ١٤٠٥هـ.

٣٦. اللمع لأبي الحسن الأشعري، نشر الأب مكارثي، ط بيروت ١٩٥٣ م.

٣٧. لوامع الأنوار البهية، وسواطع الأسرار الأثرية، شرح الدرة المُضِيَة، للإمام السفاريني، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤١١هـ.

٣٨. الماتــزيدية، أحمــد عوض الله الحربي، ط الرياض، المملكة العربية السعودية.

٣٩. متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار، تحقيق الدكتور عدنان زرزور، دار التراث، القاهرة.

٤٠. مختصــر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، لابن قيم الجوزية، اختصار محمد الموصلي.

٤١. مــدارج السالكين، لابن قيم الجوزية، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٧٢م.

٤٢. مذاهــب الإسلاميين، د. عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٣م.

٤٣. مشــكل الحديث وبيانه، لابن فورك، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠هـ.

٤٤. مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، طاش كبرى زاده، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥م.

٤٥. مقالات الإسلاميين، للإمام أبي الحسن الأشعري، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، نشر النهضة بمصر، ١٩٥٠م.

٤٦. مقدمة ابن خلدون، ط دار الشعب، القاهرة.

٤٧. الملل والنحل للشهرستاني، ط القاهرة، ١٩٥٦م.

٤٨. المنية والأمل لابن المرتضى، ط الهند، ١٣١٦هـ.

٤٩. موقف ابن تيمية من الأشاعرة، الدكتور عبد الرحمن المحمود، الرياض، المملكة العربية السعودية.

٥٠. المواقف في علم الكلام لعضد الدين الإيجي، ط مصورة، مكتبة المتنبي، القاهرة.

٥١. النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير، ط دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٦٣م.



فهرس الكتاب